

A mis padres, Juan y María Goretti

**Editor:** Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
**Autor:** Juan Carlos Fernández Fernández  
**ISBN:** 978-84-1117-116-8  
**URI:** <http://hdl.handle.net/10481/71623>



**UNIVERSIDAD  
DE GRANADA**

**LA TEORÍA DEL MÉTODO EN LA OBRA DE GIORDANO BRUNO Y  
ARISTÓTELES: DIVISIÓN Y COMPOSICIÓN EN SUS  
FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS Y GNOSEOLÓGICOS**

Programa de Doctorado en Filosofía  
Autor: Juan Carlos Fernández Fernández  
Directora: Encarnación Ruiz Callejón

JUNIO 2021



*El engaño proviene en nuestra parte  
de los juicios del alma que nosotros  
pintamos con aquellas relaciones  
de los sentidos, suponiendo visto  
aquello que los órganos no vieron*

Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 460<sup>1</sup>

*Para bromear un poco: si uno, queriendo informarse por  
alguien de si se le ha cruzado un hombre montado a  
caballo y llevando tras de sí un perro, hiciera la pregunta  
así: "Oh, animal lógico, mortal, dotado para la  
inteligencia y el saber, ¿se te cruzó un animal capaz de  
reírse, de uñas planas, dotado para el saber político, que  
asentaba sus glúteos sobre un animal mortal y  
relinchador, que llevaba tras de sí un animal cuadrúpedo  
y ladrador?"*

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* II, XVI<sup>2</sup>

*A robin redbreast in a cage  
puts all heaven in a rage.  
A dove-house fill'd with doves and pigeons  
shudders hell thro' all its regions.  
A dog starved at his master's gate  
predicts the ruin of the state  
William Blake, *Auguries of Innocence*<sup>3</sup>*

---

<sup>1</sup> Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, trad. de Abate Marchena (Barcelona: Orbis, 1984), 255.

<sup>2</sup> Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, trad. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego (Madrid: Gredos, 1993), 209.

<sup>3</sup> William Blake, *Songs of Innocence and of Experience. Showing the Two Contrary States of the Human Soul*, ed. Richard Herne Shepherd (London: Basil Montagu Pickering, 1868), 96.



## ÍNDICE

Agradecimientos

Abreviaturas y nota sobre la citación y traducción

Prólogo: en el que hay un diálogo entre tres viejos amigos y se lee una Introducción

Premessa: nella quale si trova un dialogo tra tre vecchi amici e si legge un 'Introduzione

Introducción	1
§ 1. Hipótesis de la investigación: el problema de los límites del método científico en la filosofía de Giordano Bruno	1
§ 2. Tesis y estructura de la investigación: la filosofía de Bruno como respuesta a los límites objetivos del método aristotélico	10
§ 3. Método de estudio y dificultades analíticas	24
§ 4. Pertinencia de la investigación	33
1. Capítulo primero. El método científico en Bruno y Aristóteles: fases y alcance objetivo del método	39
§ 1. Introducción	39
§ 2. La definición de "método científico" y su alcance objetivo en la filosofía de Aristóteles y Bruno	43
2.1 La definición del método científico y sus momentos constitutivos: división, composición y demostración	43
2.2 El alcance objetivo del método científico según Aristóteles y Bruno	60
§ 3. Hipótesis de trabajo: el alcance objetivo del método científico como gnoseológicamente determinado	76
§ 4. Problemas en torno a la gnoseología de Bruno: consideración crítica de algunas interpretaciones actuales	92
§ 5. Conclusiones	113
2. Capítulo segundo. El momento divisivo y los límites del método científico en Bruno y Aristóteles	116
§ 1. Introducción	116
§ 2. La teoría aristotélico-tomista de la división y los límites del método	118
2.1 La división como hábito intelectual: la captación de lo "anterior", "mejor conocido" y "causal"	119

2.2 Alcance objetivo de la <i>simplex apprehensio</i> : los objetos propios del conocimiento científico .....	132
<b>§ 3. La teoría bruniana de la división y los límites del método .....</b>	<b>143</b>
3.1 La teoría bruniana de la simple aprehensión.....	145
3.2 Alcance objetivo de la simple aprehensión: la esencia como potencia común a las entidades numéricamente distintas.....	166
<b>§ 4. Conclusiones.....</b>	<b>189</b>
<b>3. Capítulo tercero. El momento compositivo y los límites del método científico en Bruno y Aristóteles .....</b>	<b>192</b>
<b>§ 1. Introducción.....</b>	<b>192</b>
<b>§ 2. La composición como hábito intelectual: el acto judicativo.....</b>	<b>194</b>
2.1 La composición como acto reflexivo: la captación de las relaciones existentes entre las diversas índoles entitativas.....	194
2.2 Hacia el alcance objetivo del juicio: la verdad judicativa.....	207
<b>§ 3. El alcance objetivo del juicio y los juicios propios del método científico según Aristóteles.....</b>	<b>211</b>
3.1 Tipos de juicio y su alcance objetivo: las relaciones verdaderas y necesarias .....	213
3.2 Los juicios necesarios como principios de las demostraciones .....	219
<b>§ 4. El alcance objetivo del juicio y los juicios propios del método científico según Bruno.....</b>	<b>230</b>
4.1 <i>De progressu</i> y <i>De lampade</i> : la propuesta bruniana acerca del significado de la cópula y la convertibilidad de los juicios .....	233
4.2 Tipos de juicio y su alcance objetivo.....	244
4.3 Los juicios posibles y su uso en las demostraciones .....	257
<b>§ 5. Conclusiones.....</b>	<b>273</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>275</b>
<b>Conclusioni .....</b>	<b>292</b>

## Bibliografía



## AGRADECIMIENTOS

La elaboración de la presente investigación ha sido posible gracias al amparo de dos instituciones: la Universidad de Granada, que la ha financiado en su totalidad mediante su Programa Propio de Formación del Profesorado Universitario, y el Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento de Florencia, que ha auspiciado mi trabajo ofreciéndome todos los recursos bibliográficos necesarios.

Dentro de la Universidad de Granada, agradezco al equipo administrativo del Departamento de Filosofía II la ayuda y asistencia constante, muy especialmente en lo relativo a mi –acaso nombrada– fobia burocrática. Gracias, María Luisa, por convertir el laberinto de documentos, sellos, firmas y todas esas vacuidades en un ligero paseo que suele ser hasta divertido. Dentro del Istituto, agradezco la profunda amabilidad y el cariño con el que su equipo me acogió desde mi primer día en el Strozzì. A Tiziana, por compartir conmigo sus músicas (que ya son mías) y por revelarme los secretos del genuino pesto genovés. A Claudia, Roberta y, por su parte, a Laura y Vittorio por hacerme sentir como en casa en la fabulosa biblioteca del Istituto.

De mis profesores de la Facultad, agradezco a Remedios Ávila y Álvaro Vallejo su interés por mi trabajo, interés que vienen mostrando desde que comencé mis estudios en Filosofía. Sin su apoyo, tan académico como personal, difícil habría sido encontrar la energía necesaria para continuar en esta difícil labor que, al menos en mi caso, parece siempre pendiente de una espada de Damocles que quién sabe si y cuándo caerá. Ambos son, a su manera, causantes de parte de este trabajo, en el que tanto se va a hablar de Aristóteles y de su *Metafísica*. Asimismo, no quiero dejar de agradecer a Javier de la Higuera, Óscar Barroso y Miguel Moreno, su apoyo, buena disposición y palabras de aliento. Sin duda, guardo también un lugar especial para Carmen Rodríguez, que me ha alimentado –literal y metafóricamente– en no pocos momentos de dificultad y cuya sonrisa, siempre presente, es una insistente palmada en mi espalda. Otro espacio de tantos es para Ester Massó y David Rodríguez quienes, en muy poco tiempo, han alcanzado una connatural comunicación conmigo, hecha de pocas palabras y muchas miradas. Pero en los estudios preuniversitarios hubo alguien que, como esa Eos que abría las puertas celestes a Helios, así me puso en un umbral que quise atravesar: gracias Laura por tomar mi mano y llevarme ya por siempre por estos cielos donde, aquí sí, las luces tocan a las tinieblas.

Si, hablando como los antiguos, hay causas próximas que han sido pilar fundamental de este trabajo, esa no es otra que Encarnación Ruiz, directora del mismo. Ella me instruyó en el que a día de hoy sigue siendo mi espacio filosófico favorito, ese del que no me canso y en el que encuentro inspiración constante. El descubrimiento de la filosofía del Medievo y, con ella, del Renacimiento fue como atracar en un nuevo mundo, cuajado de nuevos colores, de perfumes nunca antes olidos y de ideas que estallaban secretamente en mi corazón. Junto a

eso, ella supo ver que quizás yo podría iniciar el camino de la investigación, camino que, creo, siempre se está iniciando. Sin su eterno apoyo –que se extiende desde lo académico en todos sus aspectos hasta lo personal–, sin la absoluta libertad en la que me permite trabajar, sin la mirada de horizontes que me hace ver y sin sus llamadas de atención, poco o nada habría hecho. Me habría disuelto *en* los filósofos y habría abandonado todo *decir* sobre ellos. Gracias Encarni por todo esto y por todo aquello que no puede ser dicho aquí.

La otra causa próxima de este trabajo está, sin duda, en Marco Matteoli, que supo encontrarme en una helada mañana en el patio interior del Strozzi. Marco y yo hemos devenido hermanos y, después de eso, hermanos *en* Bruno. No puedo calcular las horas que hemos gastado bebiendo café, envueltos en humo, desentrañando la figura del Nolano. Incontables charlas sobre átomos, la Sustancia, la memoria, el *terminus* o los símbolos que quedarán siempre en mí y que me han permitido conocer un poco mejor un pensamiento tan escurridizo como el de Bruno. Y quizás más horas pasaron compartiendo nuestras inquietudes de espíritu. Gracias Marco, por tu pasión, interés y gentileza. Junto a Marco, he de agradecer además a Michele Ciliberto, por abrirme las puertas del Istituto y recoger mis dudas, querencias y anhelos. Asimismo, a Simonetta Bassi, que no solo ha seguido con interés mi trabajo, sino que me ha mostrado con gran cariño, bondad y humildad que el círculo de los *brunisti* está hecho de bellos espíritus.

De entre mis compañeros de estudios, ya amigos, agradezco a Llanos, Alba, Álex, Cristina y Zigor una amistad profunda, sincera y nítida. No encuentro palabra para mostrar lo importante que ha sido estar soportado por ellos. Soportado y asistido en tantos vaivenes del espíritu que ellos, como nadie, han comprendido sin juicio, escuchado, respetado y han sabido reconducir a aguas tranquilas. Aguas que casi nunca soy capaz de reconocer. Gracias por esas mañanas –que ahora me parecen tan lejanas– por esas tardes y por esas noches *hierofánicas* hechas de tantas cosas, pero sobre todo, de amor. Asimismo, deseo dar lugar a mis compañeros de doctorado, Laura, Víctor, Manuel y Eduardo, quienes también han transitado y me han acompañado, cada uno a su manera, en tan arduo camino.

Fuera de estas instituciones, pero dentro de mi vida, andan no pocas personas que, acaso sin saberlo, están aquí bien presentes. A mis padres, Juan y María Goretti, a quienes no puedo mentarles noción alguna de tipo ontológico o lógico. Y, justamente por eso, no puedo estar más agradecido. Ellos son, como diría Bruno, principio y causa. Principio, por cuanto todo lo que me han transmitido –el amor por el trabajo bien hecho, la honestidad, la humildad ante nuestros límites, el inmenso valor de la escucha, la valentía ante cambios inesperados – permanece en mí, aunque, me temo, no con poca distorsión. Causa, porque todo eso transmitido lo ha sido desde la más amplia libertad posible, condición única para que el ser humano alcance su dignidad, para que conozca su pasión, para que, desde sí, se desborde más allá de sí; condición única para la opción que, en mi caso, ha sido la Filosofía. Por eso, aunque no se preocupen de ontología, ellos me la han transmitido secretamente, sin saber muy bien

cómo. A mis hermanos, Ángel y Alberto quienes me han hecho ver que tal libertad jamás es solitaria, que la fraternidad es ajena a todo juicio, que el amor se funda en sí mismo y que su don rebasa toda consanguinidad. Aunque nunca lo diga, bien lo sabéis.

En Florencia encontré otra familia. Una madre italiana, Anna, y unos hermanos, Mariam y Omar. Anna, gracias por tu alegría y también por tu melancolía. Los que somos un poco así sabemos lo que es vivir como atravesados súbitamente de tan contrarios afectos. Pero sin ellos no se podría captar la belleza en las cosas nimias, y hasta en las vanidades; y sin ellos tampoco surgiría ese temblor ante los misterios que nos envuelven y que a veces nos ahogan. Gracias por las cenas, por el vino y por tu bellísima voz puramente renacentista. Mariam, gracias por compartir sin menoscabo tu alma, por mostrarte sin recelo y por sacarme a la calle a ver la luz –de las farolas, claro es–. Gracias por esas noches tan divertidas junto a Santa Croce y por sacarme una sonrisa todos los días.

A mis amigos Cristina, JuanFran y Daicy. Cristi, con quien puedo hablar sin abrir la boca, pues me conoce mejor que yo mismo. Gracias por permanecer siempre, por instarme a la alegría y por tu apabullante lucidez. JuanFran, mi hermano místico, siempre estando aquí y deseando el allí; estando aquí y deseando brevísimas primicias de aquello que está en todo y corre por todo, de eso que se escapa, que llega sin llegar, de eso que amamos sin amar. Y en esta vida tan concentrada en nuestros densos mundos, un deseo tal es quiebre, fractura y soplo que todo lo empequeñece y hace ligero. Gracias por reírte de mis pecados, pues toda risa es amor y bálsamo.

A Manel, que ha sido inevitablemente obligado a saber lo que es la ontología. Gracias por compartir tu vida conmigo. En Manel he encontrado un lugar donde hacer reposar la mente y el corazón. Unas veces, y llevado por furores incontrolables, me figuro como alzado sobre el orbe; otras, guiado por Saturno, todo el orbe se posa sobre mis hombros. Manel, en cambio, llama al pan, pan; al vino, vino; al pie, pie; al dormir, dormir; y al beber, beber; y a cada cosa según su nombre. Sin eso, no hay reposo posible. Y solo en el reposo me encuentro amante y amado y, por ende, solo así puedo ser quien soy.

## ABREVIATURAS Y NOTA SOBRE LA CITACIÓN Y TRADUCCIÓN

Para la citación de los textos de Bruno he utilizado el sistema usual en los estudios brunianos. Aunque con variaciones y diversas particularidades estilísticas, normalmente la citación se compone de dos partes: en la primera, se menciona el volumen donde está contenida la obra y en la segunda se menciona abreviadamente el título de la misma. Los volúmenes utilizados, así como las obras, están notadas en la bibliografía. Las abreviaturas utilizadas en el cuerpo del trabajo son las siguientes:

### Volúmenes:

- |                                  |        |
|----------------------------------|--------|
| • <i>Corpus iconographicum</i>   | BCI    |
| • <i>Dialoghi italiani</i>       | BDI    |
| • <i>Opere lulliane</i>          | BOL    |
| • <i>Opere latine conscripta</i> | BOLC   |
| • <i>Opere magiche</i>           | BOM    |
| • <i>Opere mnemotecniche I</i>   | BOMNI  |
| • <i>Opere mnemotecniche II</i>  | BOMNII |

### Obras:

- |  |                              |
|--|------------------------------|
| • <i>Animadversiones circa lampadem lullianam</i>                | <i>Animadversiones</i>       |
| • <i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i> | <i>De comp. arch.</i>        |
| • <i>De gli eroici furori</i>                                    | <i>Furori</i>                |
| • <i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>           | <i>De imaginum comp.</i>     |
| • <i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>             | <i>De immenso</i>            |
| • <i>De la causa, principio e uno</i>                            | <i>Causa</i>                 |
| • <i>De lampade combinatoria lulliana</i>                        | <i>De lampade comb.</i>      |
| • <i>De l'infinito, universo e mondi</i>                         | <i>De l'infinito</i>         |
| • <i>De monade, numero et figura</i>                             | <i>De monade</i>             |
| • <i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>             | <i>De progr. et lamp.</i>    |
| • <i>De rerum principiis, elementis et causis</i>                | <i>De rerum princ.</i>       |
| • <i>De triplici minimo et mensura</i>                           | <i>De minimo</i>             |
| • <i>De umbris idearum</i>                                       | <i>De umbris</i>             |
| • <i>Explicatio triginta sigillorum</i>                          | <i>Explicatio trig. sig.</i> |
| • <i>La cena de le ceneri</i>                                    | <i>Cena</i>                  |
| • <i>Lampas triginta statuarum</i>                               | <i>Lamp. trig. stat.</i>     |
| • <i>Medicina lulliana</i>                                       | <i>Medicina lull.</i>        |
| • <i>Sigillus sigillorum</i>                                     | <i>Sigillus sigillorum</i>   |
| • <i>Summa terminorum metaphysicorum</i>                         | <i>Summa term. metaph.</i>   |

En la citación del resto de fuentes he discriminado entre el conjunto de textos y autores clásicos que en este trabajo funcionan como fuentes primarias –fundamentalmente Aristóteles y Tomás de Aquino– y entre literatura secundaria. Para esta última, la norma utilizada es la que aparece en la edición número diecisiete del *Chicago Manual of Style* (2017). Respecto a los primeros:

- Las obras aristotélicas han sido citadas, como es usual, en el siguiente orden: nombre de la obra, seguido del libro y capítulo, seguidos de la página, columna y renglón de la edición de Bekker de 1831. Asimismo, y dado que no he manejado el texto de Bekker, sino las ediciones citadas en la bibliografía –en las que los renglones de la edición de Bekker aparecen especificados no de manera exacta sino aproximada– he incluido, además, el número de página de la edición utilizada.
- Las obras del Aquinate han sido citadas según la diversa distribución –en *quaestiones*, partes, los diversos *respondeo*, etc.– de cada texto particular. En todo caso, y salvo excepciones señaladas en el cuerpo del trabajo, he utilizado la edición de la *Opera omnia S. Thomae* a cargo de Roberto Busa, y digitalizada en el sitio <http://www.corpusthomicum.org>

Todas las traducciones del texto latino de Giordano Bruno, así como el resto de textos latinos que aparecen en este trabajo son de mi autoría, salvo que se indique lo contrario en los lugares pertinentes.

**PRÓLOGO**  
**EN EL QUE HAY UN DIÁLOGO ENTRE TRES VIEJOS AMIGOS Y SE LEE UNA**  
**INTRODUCCIÓN**

DICSONO: ¿¡Qué vicisitud nos trae nuevamente a tu presencia amado Teofilo?! ¡Dime, ¿qué región, qué horizonte nos engloba ahora, acaso uno de los innumerables mundos o *species quasi-incorruptibles*?! ¡Dime, ¿cómo es que mi memoria ha sido como apagada y vuelve a nacer ahora con no pocos trabajos?!

TEOFILO: Mi apreciado Dicsono, si tu alma puede contenerse, dejemos eso para más adelante, pues vengo a traerte noticias de nuestro querido Nolano.

GERVASIO: *Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari et, quae sunt Dei, Deo.*

DICSONO: ¿Cómo? Acaso que ya no tienes a tu Poliinnio para reír sus gracias y vienes aquí a repetir sus monsergas, lo cual muestra tu ingenio. Deja que Teofilo me dé noticias del Nolano, pues bien sabe que lo amo como a mis propios ojos.

TEOFILO: Bien has de saber que la hoguera no trajo silencio sino primero murmullo y diálogo después.

DICSONO: Quisiera veros decirme que el diálogo fue seguido de institución.

TEOFILO: Así lo pensaron algunos, pero andaban equivocados.

DICSONO: ¡Larga noche esta!

GERVASIO: *Acta est fabula*

TEOFILO: Más bien *inter arma enim silent leges*. Pero de la misma manera que hemos dejado de considerar qué misterioso acto de la *Natura* nos ha puesto en conversación, dejemos también de tomar estas intrincadas vicisitudes del hombre. Decía que los fuegos encendieron diálogo según muchos principios y razones que agradan al Nolano. Dice que como todo género tiene su mínimo, todo diálogo sus simientes.

DICSONO: ¿Y acaso el Nolano podría tener pensamientos menos bellos?

TEOFILO: Bien sabes que no. No obsta, empero, que algunas de ellas broten como retorcidas, como quiere la Naturaleza. Es propósito del Nolano enderezar algunas, porque ha oído decir que los principios de su método no han sido tomados con la atención merecida.

DICSONO: ¿Cómo así? ¿Acaso no es bellísima la praxis que nos enseñó el Nolano? ¿Qué se dice entonces de sus *Lámparas*?

TEOFILO: De sus *Lámparas* se dice mucho: que guardan parecido con el arte retórica, que son un espejo del mundo, que son mágicas, que son inspiradas por el beato Lull, que son instrumentos para inventar y para conocer.

DICSONO: No van mal encaminados, pues nuestro Nolano asentiría con gusto ante estas verdades. ¿Cómo es que si se dice eso se ignoran sus principios lógicos?

TEOFILO: El Nolano dice que no se ha comprendido, ni bien ni mal, el núcleo de todos sus métodos, ese que convino en llamar, como los antiguos, división, composición y demostración. En esto ve la causa primera de la confusión que tanto te sorprende.

DICSONO: Pero no puede ser solo eso. ¿No está clara la praxis compositiva, divisiva y demostrativa también en diálogo sobre las causas y en sus poemas sobre el mínimo y la mónada, donde la explica en su posibilidad natural?

TEOFILO: ¡Bien lo sabes! Por eso recuerda que donde dice "mínimo", dice "posibilidad" y donde dice "máximo" dice actualidad.

DICSONO: Y también "materia" y "forma". Y "figura" y "sello".

TEOFILO: Veo que en esto no tienes dificultad mi querido Dicsono. En esto, además, ve la causa segunda.

DICSONO: ¿Y cómo pretende el Nolano superar esta vicisitud?

TEOFILO: Redactando una obra nueva. Pero la asinidad de estos tiempos es hiperbólica e infinita y, como es su costumbre, tiene intención de pintarlo todo.

GERVASIO: *Urbi et orbi.*

TEOFILO: El Nolano no conoce esa distinción. Con todo, Dicsono, el Nolano ha escuchado hablar de una obrita en la que se tratan dichos principios, que, además, cree útil para apresurar la marcha y sobreponerse en lo posible al ritmo de la Naturaleza, mientras él mismo concluye sus escritos. Dice de ella que no encierra todas las verdades necesarias y que hay cosas reprochables que el inteligente lector sabrá acusar.

DICSONO: ¿No es esa que traes entre tus manos?

TEOFILO: Así es. Tiene por título *La teoría del método en la obra de Giordano Bruno y Aristóteles: división y composición en sus fundamentos ontológicos y gnoseológicos.*

DICSONO: Me gustaría saber si tiene introducción y en caso tal, y si no hay inconveniente, que lo abrieras para que podamos examinar las opiniones de su autor desde el principio.

TEOFILO: Con gusto. Pero antes comienza con un breve resumen, exigido en estos tiempos. Dice: «Este trabajo tiene como objetivo principal mostrar que la teoría bruniana del método científico –y aun cuando presente múltiples afinidades con la aristotélica– exhibe una divergencia fundamental en lo relativo a su alcance objetivo. Con "alcance objetivo" entendemos aquellas entidades o aspectos entitativos que, a ojos de nuestros autores, pueden ser legítimamente conocidos según las normas y procedimientos que constituyen el método científico. En función de...»

GERVASIO: Veo que no faltan seguidores de mi Poliinnio.

TEOFILO: De la necesidad se hace la virtud, Gervasio. Prosigue: «En función de este objetivo, se pretende señalar que las razones y argumentos que Bruno y Aristóteles aducen para delimitar el alcance objetivo del método a *estas o aquellas* entidades o *rationes* entitativas descansan principalmente en la gnoseología y, concretamente, en sus descripciones de los actos cognoscitivos denominados "división" y "composición". Ambos actos cuentan como

"momentos" o fases involucradas en el ejercicio del conocimiento científico que consisten en aprehender, respectivamente, las índoles o aspectos de las cosas separadamente y las relaciones que efectivamente se dan entre tales índoles. Dado esto, la teoría aristotélica de la división y la composición se asienta fundamentalmente en la tesis de que tales actos permiten únicamente aprehender *solo* algunos aspectos de los entes, concretamente aquellos que son "universales" y "necesarios", siendo entonces que el alcance objetivo de la ciencia se circunscribe o limita a tales objetos. En contraparte, y debido a su peculiar gnoseología, Bruno entenderá que la división y la composición permiten no solo aprehender o conocer científicamente objetos que posean tales atributos sino, asimismo, objetos que presentan propiedades contrapuestas, a saber, las de ser "particulares" y meramente "posibles"».

DICSONO: El autor debe ser joven, pues tamaña ambición no es propia de espíritus avezados.

TEOFILO: Así pienso yo. Pero creo podrías excusarlo si, como yo he hecho, tomas en consideración el método que toma como instrumento. Dice el autor que basta con atender convenientemente a lo que nuestro Nolano dijo de la composición, división y demostración y también a algunas de las imágenes que pintó en sus obras sobre la memoria. Dice que, ya bien lo sabemos nosotros, en esto se ve cómo todas las cosas de la naturaleza pueden ser demostradas según las causas posibles que se expresan en esta divina naturaleza.

DICSONO: Es evidente.

TEOFILO: Así es. Te decía que su método hace pequeña su aspiración, pues se trata de explicar cómo llegó nuestro Nolano a tal consideración y qué se deriva de ella.

DICSONO: Ya veo que ha sabido limitar sus furores por causa de la circunstancia, al menos.

GERVASIO: *Functus officio*.

DICSONO: Prosigamos lo que hemos comenzado. Lee, si puedes, lo que sigue.

TEOFILO: Sigue una Introducción. Comienzo.



**PREMESSA**  
**NELLA QUALE SI TROVA UN DIALOGO TRA TRE VECCHI AMICIE SI LEGGE**  
**UN'INTRODUZIONE.**

DICSONO: Quale vicissitudine ci porta di nuovo alla tua presenza, amato Teofilo? Dimmi, quale regione, quale orizzonte ci abbraccia ora? Forse uno degli innumerevoli mondi o *species quasi-incorruttibili*? Dimmi, come è successo che la mia memoria è stata come spenta e ora invece rinasce con non poca fatica?

TEOFILO: Mio Dicsono caro, se la tua anima può contenersi, lasciamo questo per dopo, perché vengo a portarti notizie del nostro caro Nolano.

GERVASIO: *Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesaris et, quae sunt Dei, Deo.*

DICSONO: Gervasio, il fatto che non essendo qui il tuo amico Poliinnio, e non potendo ridere delle sue battute, tu venga qui a ripetere le sue sciocchezze, dimostra bene la tua arguzia. Che Teofilo dunque mi dia notizie del Nolano! Perché sa bene che lo amo come i miei stessi occhi.

TEOFILO: Devi sapere che il falò non ha portato silenzio, ma mormorio prima e poi dialogo.

DICSONO: Desideravo molto che tu mi dicessi che al dialogo erano seguiti decisioni e atti.

TEOFILO: Alcuni ci credevano, ma sono stati delusi.

DICSONO: Lunga notte questa!

GERVASIO: *Acta est fabula*

TEOFILO: Piuttosto *inter arma enim silent leges*. Ma nello stesso modo in cui abbiamo cessato di considerare quale misterioso atto della Natura ci ha messo in conversazione, così finiamo anche di occuparci di queste intricate vicissitudini dell'uomo. Ho detto che dopo l'incendio c'è stato un dialogo il quale segue molti principi e ragioni che piacciono al Nolano. Egli dice che come ogni genere ha il suo minimo, ogni dialogo ha i suoi semi.

DICSONO: Potrebbe il Nolano avere pensieri meno belli di questi?

TEOFILO: Lo sai. Ciò non impedisce, tuttavia, che alcuni di questi semi crescano sghembi, come vuole la Natura. Quindi, lo scopo del Nolano è quello di raddrizzarne alcuni, perché ha sentito che i principi del suo metodo non sono stati presi con l'attenzione che meritavano.

DICSONO: Non è forse bellissimo il metodo che ci ha insegnato il Nolano? Ma qualcuno ha scritto qualcosa su le sue *lampade*?

TEOFILO: Dicono che assomigliano all'arte retorica, che sono uno specchio del mondo, che sono magiche, che sono ispirate dal beato Lullo, che sono strumenti di invenzione e conoscenza.

DICSONO: Non sono del tutto fuorviati, perché il nostro Nolano si assocerebbe volentieri a queste verità. Ma se questo è vero come è possibile che i suoi principi metodologici e logici rimangano al fondo sconosciuti?

TEOFILO: Il Nolano dice che il centro di tutti i suoi metodi, che ha accettato di chiamare, come gli antichi, divisione, composizione e dimostrazione, non è stato compreso, né bene né male. In questo vede la prima causa della confusione che vi sorprende tanto.

DICSONO: Ma non può essere solo questo. La prassi compositiva, divisiva e dimostrativa è chiara infatti sia nel dialogo sulle cause che nei suoi scritti sul minimo e la monade, dove egli la spiega nella sua possibilità naturale?

TEOFILO: Vero disciono! Quindi ricorda che dove si dice "minimo", si dice "possibilità" e dove si dice "massimo", si dice attualità.

DICSONO: Ugualmente dove si dice "materia" si dice "forma". E dove "figura", "sigillo".

TEOFILO: Vedo che non hai difficoltà, mio caro Dicsono. In questo, inoltre, si trova la seconda causa del fatto che non si capisca bene il suo metodo.

DICSONO: E come intende il Nolano superare questa vicissitudine e cambiare lo stato delle cose?

TEOFILO: Scrivendo una nuova opera. Ma l'asinità di questi tempi è iperbolica e infinita. Cosicché il Nolano, che di abitudine dipinge e abbraccia tutto, non ha temuto di scriverla.

GERVASIO: *Urbi et orbi*.

TEOFILO: Il Nolano non conosce questa distinzione. Ma egli ha sentito parlare di una piccola opera di recente composizione in cui sono trattati questi principi logici e metodologici. Di questa egli dice che pur non contenendo tutte le verità necessarie (ci sono in fatti in essa cose riprovevoli che il lettore intelligente saprà ben riconoscere) tuttavia gli pare lavoro di qualche utilità. mentre egli stesso sta completando i suoi scritti.

DICSONO: Non è quella che hai in mano?

TEOFILO: Esatto, si intitola *La teoria del metodo nell'opera di Giordano Bruno e Aristotele: divisione e composizione nei suoi fondamenti ontologici e gnoseologici*.

DICSONO: Vorrei sapere se ha un'introduzione e se sì, e se non ci sono obiezioni, vorrei che tu lo aprissi in modo che possiamo esaminare le opinioni dell'autore dall'inizio.

TEOFILO: Con piacere. Il testo inizia con un breve riassunto, che è necessario in questi tempi. Dice: «Lo scopo principale di questo lavoro è mostrare che la teoria bruniana del metodo scientifico – anche quando presenta molteplici affinità con quella aristotelica – diverge da essa per quanto riguarda la portata oggettiva del metodo. Per "portata oggettiva" intendiamo quelle entità o aspetti entitativi che, agli occhi dei nostri autori, possono essere legittimamente conosciuti secondo le norme e le procedure che costituiscono il metodo scientifico. Seguendo...»

GERVASIO: Un momento teofilo! Vedo che non mancano i seguaci del mio Poliinnio.

TEOFILO: La virtù è fatta dalla necessità, Gervasio. Egli continua: «Seguendo questo, si vuole far notare che le ragioni e gli argomenti addotti da Bruno e Aristotele per delimitare l'ambito oggettivo del metodo a *queste* o *quelle* entità o *rationes* entitative poggiano principalmente sulla gnoseologia e, specificamente, sulle loro descrizioni degli atti cognitivi,

anzi conoscitivi, chiamati "divisione" e "composizione". Entrambi gli atti contano come "momenti" o fasi coinvolte nell'esercizio della conoscenza scientifica e consistono nell'apprendere, rispettivamente, le indoli o gli aspetti delle cose separatamente e le relazioni che avvengono effettivamente tra queste indoli. Dato questo, la teoria aristotelica della divisione e della composizione si basa fundamentalmente sulla tesi che tali atti permettono di cogliere *solo* alcuni aspetti degli enti, in particolare quelli che sono "universali" e "necessari", essendo quindi che l'ambito oggettivo della scienza è circoscritto o limitato a tali oggetti. D'altra parte, e grazie alla sua peculiare gnoseologia, Bruno capirà che la divisione e la composizione permettono non solo di conoscere scientificamente oggetti che possiedono tali attributi, ma anche oggetti che presentano proprietà opposte, cioè quelle di essere "particolari" e semplicemente "possibili"».

DICSONO: L'autore deve essere giovane, perché una tale ambizione non si addice agli spiriti maturi.

TEOFILO: Così credo. Ma penso che lo si possa scusare se, come ho fatto io, si prende in considerazione il metodo che adotta. Infatti l'autore dice che è sufficiente leggere convenientemente ciò che il nostro Nolano ha detto della composizione, della divisione e della dimostrazione, e anche ad alcune delle immagini che ha dipinto nelle sue opere sulla memoria. Dice che, come ben sappiamo, in questo vediamo come tutte le cose della natura possono essere dimostrate secondo le cause possibili che sono espresse in questa natura divina.

DICSONO: È ovvio.

TEOFILO: Esatto, ti dicevo che il suo metodo rende piccola la sua aspirazione, perché si tratta di spiegare come il nostro Nolano sia arrivato a una tale considerazione e cosa ne consegue.

DICSONO: Vedo che è riuscito a limitare i suoi furori grazie alla circostanza, almeno.

GERVASIO: *Functus officio.*

DICSONO: Continuiamo quello che abbiamo iniziato. Leggete, se potete, ciò che segue.

## INTRODUCCIÓN

### § 1. Hipótesis de la investigación: el problema de los límites del método científico en la filosofía de Giordano Bruno

En torno al 1600, año de la muerte de Giordano Bruno a manos de una Santa Inquisición instigada por Clemente VIII, venía al mundo la *Tragedia de Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Con ella, una de esas sentencias cuyo desaforado uso termina por hacer roma su incisiva intención originaria. De súbito, la entera filosofía natural de Horacio queda hecha escombros porque, ciertamente, hay más cosas en el cielo, en la tierra, en las aguas, en los mundos y en los espacios infinitos de las que jamás han sido soñadas en nuestras filosofías. Ya se tome este "más cosas" en términos cuantitativos –como si la sobreabundancia de la naturaleza, en su innumerable variabilidad, tuviese por fin el exceso numérico– ya se tome en términos cualitativos –en los que la naturaleza se desvela como infinitamente rica en formas, figuras, luces, colores, medidas, pesos, acciones, pasiones, etc.– en cualquier caso Hamlet impele a su amigo a experimentar una vivencia que puede ser tan aterradora como fascinante, una vivencia en la que Horacio el filósofo asiste a una imponente maravilla que se escurre por todas partes apenas es aferrada *por y en* nuestros conceptos, definiciones y ciencias. La sentencia horaciana es el vivo y condensadísimo reflejo de una época donde no fueron pocos los que pusieron a la misma filosofía ante un reto capaz de hacer temblar a los espíritus más diestros. Si es cierto que la naturaleza ofrece una abundantísima riqueza de aspectos, de entidades, de eventos y relaciones, entonces la filosofía misma –tiempo ha considerada como saber último y fundante de la totalidad de los saberes– debe, si quiere hacer honor a su nombre, hacer del hombre *conocedor* de esta maravilla. Y para que el conocimiento así adquirido no devenga vano sueño y fantasma debe poder, de alguna manera, recoger la naturaleza tal cual es, sin menoscabar su desbordante riqueza. Así, el mismo pensar filosófico se vio –y ya desde los albores del Renacimiento– en la tesitura de ejercer una crítica sobre sus mismos procedimientos, sobre esos que al parecer de Hamlet han hecho del conocimiento filosófico poco más que un raquíco edificio, un esqueleto sin carnes, huesos y humores. Tesitura, se dirá, tan antigua y tan nueva.

No fueron los filósofos quienes primeramente enarbolaron la bandera de esta necesidad sino que fueron otros sabios, aquellos que no sin cierta vaguedad se ha convenido en llamar "humanistas", sabios curtidos en las letras y movidos en todo caso por el afán de airear unos suelos que consideraban ya yermos. Naturalmente, la queja de estos eruditos clama *en y desde* esa escisión que el hombre ha atisbado –quizás desde siempre– entre la palabra y la cosa o, de modo más extenso, entre el mundo mismo y la manera en que el ser humano es capaz de

entenderlo, conocerlo o aprehenderlo. Justamente por eso, y en orden a ir progresivamente profundizando en la patética sentencia shakesperiana, bien podemos asentarnos en los límites de esta escisión, en la palabra y la cosa, y considerar por qué o en qué sentido el Renacimiento entendió que entre ambas cosas existe una profundísima brecha.

Del lado de la palabra mucho habría que decir, casi tanto o más que lo que puede decirse del lado del mundo. Pero de entre la abigarrada gama de críticas que los humanistas brindaron al panorama cultural de su tiempo hay una de suma importancia para nosotros, por cuanto concierne al mismo *proceder* de la filosofía, un tipo de saber que, como se ha dicho, la Escuela aristotélica de los siglos XIII y XIV consideraba como corona y edificio fundante del resto de los saberes –excepción hecha, claro es, de la teología<sup>1</sup>–. Decir que hay en el espíritu humanista un enconado interés por revisar, cuestionar y acaso derrumbar los ejes cardinales del proceso filosófico no es más que insistir en el hecho de que los humanistas focalizaron algunas de sus diatribas en el *tema del método* o, lo que es igual, en el tema del procedimiento o conjunto de procedimientos que según el Estagirita y la escolástica harían del hombre conocedor cierto y veraz de las maravillas del cosmos. Tales críticas descansaban, en general, en la tesis de que los métodos cognoscitivos propuestos por la filosofía del momento no eran más que una imposición que ocultaba que *de iure* y *de facto* es posible conocer o aprehender el mundo de mil modos –literarios, pictóricos, discursivos, matemáticos, hasta proféticos<sup>2</sup>–. Aun con ello, es cierto que en los textos humanistas la cuestión por la adecuación y legitimidad del método filosófico es en no pocas ocasiones tan radical y violenta que, desde ahí, parecía imposible un "retorno" a una de las labores propias de la filosofía, justamente la de pensar acerca de los mejores métodos para conocer lo real. Como explica elocuentemente Rossi

«El antiaristotelismo, en muchas ocasiones solo verbal, de esta tratadística retórica se quedó a menudo en una revalorización de lo *particular* y en una mayor estima de lo *útil* respecto a lo *verdadero*, de lo *posible* respecto a lo *necesario*, de la *excepción* respecto a la *regla*.

---

<sup>1</sup> Como es bien sabido, aquí se condensa una de las disputas más importantes que atraviesan toda la Filosofía Medieval, ya sea en sus despliegues cristianos, musulmanes o judíos. En todos los casos hallamos profundas reflexiones destinadas a determinar tanto las relaciones existentes entre *razón* y *fe* cuanto el lugar que corresponde a cada una en el conjunto de saberes. Sin ánimo de reducir en exceso una temática tan rica en problemas y reflexiones, bien puede decirse que en los primeros siglos del Medievo cristiano, el pensamiento filosófico –y aún con rastros apologéticos– va a estar aún asentado en la tesis de la superioridad del conocimiento por fe, frente al límite cognoscitivo propio del ejercicio de la razón. Posteriormente, encontramos diversas respuestas que, al menos para los siglos XIII-XVI, pueden quedar muy sintéticamente expresadas como sigue: algunos pensadores – y aquí reluce especialmente la teoría de Tomás de Aquino– insistirán en la independencia de ambos tipos de saber, independencia que no menoscaba el hecho de que hay ciertos objetos –los llamados "preámbulos de la fe"– abiertos tanto a una consideración racional como a una basada en la fe; de otro, y como elongación de lo dicho, en tal periodo se va estableciendo la neta separación entre los ámbitos objetivos de ambos saberes –como se ve en la filosofía ockhamista, quien desarrolla su nominalismo en íntima conexión con la tesis de que los atributos divinos y sus actos (y con ellos las mismas leyes que regulan la naturaleza) son en último término incognoscibles *via rationis*–.

<sup>2</sup> Para la importancia del conocimiento profético en las discusiones renacentistas acerca de la gnoseología aristotélica, véase Miguel Ángel Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo* (Barcelona: Anthropos, 1988), 56-73.

"Los dialécticos y metafísicos —escribe por ejemplo Nizolio— parecen estar preocupados exclusivamente por la verdad y perfección de sus discursos pero escasamente interesados en su utilidad". De una actitud de este tipo derivaba no sólo una acentuación de los aspectos práctico-operativos del conocimiento, sino también la reducción de todas las filosofías a "ciencias mundanas" y el rechazo de toda filosofía concebida como ordenación rígidamente unitaria. Piensa Nizolio que el Platón del *Teeteto* y el Aristóteles de los *Analíticos* son los responsables de la búsqueda de un conocimiento "necesario, que no se pudiese generar, incorruptible y eterno" ><sup>3</sup>

El rechazo de algunos humanistas a la filosofía deriva, según se lee, de distintos aspectos propios del pensamiento filosófico, al menos tal como fue delineado por Platón y Aristóteles. La filosofía, entendida de modo generalísimo como saber acerca de lo real, se propone el conocimiento de lo universal frente a lo particular; en su búsqueda, se focaliza asimismo en determinar la estructura y propiedades de aquellas cosas que en el mundo se muestran como necesarias, frente a aquellas meramente posibles o eventuales; también parece obviar el alcance práctico o pragmático de sus conocimientos; finalmente comporta un interés sistemático, si por ello entendemos el intento por ofrecer un discurso unitario que, partiendo de unos pocos principios, sea capaz de ofrecer una descripción y explicación de la totalidad de las cosas. Independientemente de la *exageración* en que estas críticas incurran – motivada, seguramente, por la urgencia humanista de modificar el entero clima cultural y académico de su tiempo– es claro que el humanismo presentaba una notable e insidiosa cuestión a los filósofos. Su manera de presentarla era, y así lo explica Rossi, radicalmente polar: el humanista se decanta por lo particular, lo útil, lo posible, se decanta por los trabajos y afanes de *este* mundo, por las políticas y *mores*, por las artesanías y la fascinación por la mano y deja a los filósofos la tarea –fútil– de elucubrar acerca de cosas como lo universal, lo verdadero en sí, lo necesario, etc.

Ciertamente, no iba a ser la primera ni la última vez que los filósofos se vieron asediados por tal cuestionamiento y bien podrían los filósofos de hoy rememorar *ad nauseam* esta insistente crítica, que hoy se nos aparece bajo la forma de tecnócratas, científicistas y maestros varios del buen vivir. Sea como sea, hubo quien en el Renacimiento quiso afrontar el reto, y lo hizo teniendo bien presente que la misma filosofía puede armonizar estos polos, que los opuestos pueden ser reconciliados y que el ejercicio de búsqueda de lo verdadero, lo necesario, lo universal y el afán sistemático no está reñido en modo alguno con lo particular, concreto, útil y posible. Eso quiso Giordano Bruno, pensador poliédrico, extraño, difícil, para quien los dones del hombre son dos: la razón –en virtud de la cual existe en todo hombre una

---

<sup>3</sup> Paolo Rossi, *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, trad. de Susana Gómez (Madrid: Alianza, 1990), 259. Las cursivas son mías.

tendencia hacia lo infinito, universal y necesario– y la mano –en virtud de la cual todo hombre está ligado a su tiempo, cultura, contexto, a sus posibilidades finitas de ser esto o aquello–.

Aceptando el reto humanista, Bruno asumirá que existe una gran diversidad de saberes, discursos, métodos y ciencias: unos, alzados a lo universal y último; otros, orientados a lo particular y a su modo más inmediato. Instrumentos legítimos de los que hace uso el ser humano para cumplir uno de sus más hondos deseos –o *furores*– que no es otro que el conocimiento de la naturaleza entera. Así, la matemática invita a conocer algunos de los aspectos del cosmos: los órdenes, las medidas, las proporciones, las geometrías; también las ciencias físicas, que en este caso permiten al hombre aprehender aspectos diversos tales como los desplazamientos, la generación y la corrupción o los fenómenos meteorológicos; también la metafísica, afanosamente empeñada desde hace siglos en cuestiones como qué sea "ser", si hay o no necesidad en la naturaleza, qué sea lo universal y lo individual, etc. Pero al alcance del hombre no están solo este tipo de saberes –tradicionalmente encuadrados en las ciencias teóricas– sino aquellos involucrados en las artes y artesanías, en las prácticas mágicas y religiosas, en el cuidado de los cuerpos, en el gobierno de los pueblos y un largo etcétera. Y debido a tal reconocimiento vano sería buscar en el texto bruniano el enaltecimiento –casi axiológico– de algunos de estos saberes por respecto a otros. De hecho, lo que sí encontraremos en no pocas ocasiones será una agria crítica contra quienes han considerado que este o aquel método, que esta o aquella ciencia, o que esta o aquella filosofía *es la* filosofía, siendo las restantes poco más que un cúmulo de errores prestos a ser bien remendados, bien desechados. Quienes han procedido de este modo no merecen, a ojos de Bruno, más título que el de filosofastros o pedantes.

Pero como se decía, el reconocimiento de que el humano furor por conocer puede y debe actualizarse en tan innúmeras modalidades no hará al Nolano transitar por las sendas –a veces demasiado cómodas– de la nuda dispersión. No se trata, entonces, de que la variabilidad de saberes y métodos cognoscitivos implique algo como una absoluta separación o inconmensurabilidad entre ellos. Así, la crítica al pedantismo de los filósofos –que frente a lo disperso postulan *este* o *aquel* saber como el adecuado– no va aparejado a una afirmación del pedantismo humanista –que se enfanga en lo múltiple rechazando cualquier intento por reunir lo así separado–. En la *nova filosofia* la genuina respuesta al reto humanista se cifra en un intento por armonizar estos polos, respetando la multiplicidad de vías cognoscitivas, de objetos legítimos del humano saber y de procedimientos y a la vez considerando que debe haber algo común a ellos y que permita describir una suerte de sistema ordenado y unificado de los mismos. Así, de la misma manera que *en* el macrocosmos la infinita multiplicidad de las cosas, aspectos y relaciones puede ser conjugada en armónica unidad, así ocurrirá en el microcosmos humano, donde los saberes orientados, por así decir, a "lo alto" y "necesario" bien pueden ser armonizados con los saberes orientados a "lo bajo" y "posible".

Naturalmente, con estas breves palabras nos acabamos de posicionar en un tema tan vasto, cuajado de tantas ramificaciones, nudos y problemas que sería descabellado pretender aquí ofrecer un análisis del modo en que Bruno responde a los problemas señalados por los humanistas en toda su extensión o amplitud. Porque en torno al tema de los métodos, de los saberes y sus tipos, se dan cita los más diversos elementos que podemos reconocer apelando a no pocas preguntas. Hay así la cuestión general de qué sea "saber" y, dentro de ella, otras más concretas pero no menos complejas: unas apuntan, por ejemplo, a los objetos o ámbitos propios que pretenden ser conocidos mediante los distintos tipos de saberes; otras cuestionan acerca de las maneras, modos o procedimientos mediante los cuales se puede alcanzar un efectivo conocimiento de dichos objetos.

En este sentido, y para ir delineando progresivamente aquello que –desde ahora– se va a colocar como centro de nuestros intereses, no está de más retornar a las palabras de Rossi. Según vimos, en la exagerada crítica humanista se parte de una distinción básica que atañe a la compartimentación o división entre dos tipos de conocimientos legados por la tradición filosófica –v.g. por Platón o Aristóteles–. Tal distinción parece apuntar primera y principalmente a los *objetos* de conocimiento o, por lo menos, a algunas de las propiedades que tienen los mismos: así, los humanistas vieron en las filosofías de ambos autores un intento por describir y conocer ciertas naturalezas que son de carácter universal y necesario, por oposición a aquellas que son particulares, concretas y acaso posibles. Y nótese –aunque esto no aparece explicitado por Rossi– que una diferenciación de los saberes basada en la naturaleza de sus objetos es, a la vez, una diferenciación entre los tipos de procedimientos de los que se sirve el hombre para alcanzarlos efectivamente. No por otra cosa los primeros se incardinan en las ciencias teóricas, en los que el instrumento primario es el entendimiento, con sus diversas facultades y operaciones; por lo mismo, y aunque muy seguramente no quepa establecer una radical distinción entre ambos instrumentos, los segundos parecen estar más ligados al *quehacer*, a las habilidades prácticas, al uso del cuerpo y al concurso de todas esas partes del hombre que, a juicio del Estagirita, eran inútiles para la *contemplación* de las cosas. Es en torno a estas distinciones –que atienden a los objetos de conocimiento propios de cada tipo de saber y a los procedimientos e instrumentos involucrados en ellos– donde se instancia el eje temático de nuestro trabajo.

Aunque más abajo delimitaremos en sentido estricto el mismo, bien podemos explicarlo aún en términos generalísimos apelando, de nuevo, al intento bruniano de reunir lo que tan polarizadamente separaron los humanistas. Muy seguramente, y sin ceder completamente a su exageración, podemos decir que sus críticas aciertan al señalar que quienes confirmen la existencia de ciertas estructuras o seres necesarios y universales van a encontrar no pocas dificultades en el momento en que deban explicar la manera en que dichas estructuras se relacionan *con* o acaso se "expresan" *en* las cosas concretas, particulares y posibles. Así se observa en los textos aristotélicos y platónicos, donde la cuestión en torno a la



relación entre lo universal y lo particular o lo necesario y posible se posicionan como problemáticas fundamentales de sus filosofías. En el caso del Estagirita, tenemos que hay un conjunto de saberes cuyos objetos legítimos son, justamente, estas estructuras universales y necesarias: la física estudiará, sí, los cambios, las corrupciones y las generaciones que se dan en *este* mundo, pero lo hará atendiendo a un conjunto de aspectos comunes que posibilitan dichos movimientos: de este tipo son las potencias y los actos, estructuras universales presentes en todos los entes que pueblan el universo sublunar y que permiten explicar los cambios que se producen *siempre* o la mayoría de las ocasiones; otro tanto para la matemática y la metafísica, que atienden a estructuras aún más universales, desligadas, a su modo, de la materialidad ineludible para que se dé todo lo que es particular y todo lo que, lejos de ser necesario, es posible. Y si los humanistas aciertan, como se decía, es porque el mismo Aristóteles, asentado en estos planteamientos relativos a qué sea conocer la naturaleza física, matemática o metafísicamente, encontrará no pocas dificultades para explicar ciertos fenómenos presentes en la naturaleza: tantas, dicho sea, que sostendrá que hay cosas que no pueden ser conocidas ni física ni matemática ni metafísicamente. En suma, hay ciertos objetos que por su escurridizo estatuto ontológico caen *fuera de los límites* del conocimiento científico. Bruno, por su parte, enfrentará críticamente el límite así impuesto por el Estagirita, explicando que lo que de concreto y posible haya en las cosas no es más que un reflejo o expresión de lo universal y necesario que está "bajo" o, más bien, *en* todas las cosas. Que haya acontecimientos, hechos, eventos o fenómenos que han quedado, por su naturaleza, fuera del alcance del método científico depende, como cabría esperar, de los distintos criterios que a lo largo de la historia se han considerado como determinantes y constituyentes no solo de en qué consista *hacer ciencia*, sino de cuáles sean *sus objetos* propios. Y es aquí, en el tema de los límites del discurso científico, donde encontramos a un Aristóteles empeñado en justificar que hay ciertos eventos o hechos naturales que no pueden ser objeto de ciencia o, lo que es igual, que la ciencia no puede, en virtud de sus límites, tratar sobre ellos. Al estudio de los mismos dedicó interesantes páginas de su *Metafísica*, de su *Física* y de otras obras como el tratado sobre las *Partes de los animales*. En ellas vamos a descubrir que hay al menos dos aspectos de lo real que la ciencia debe obviar en orden a cumplir sus objetivos, aspectos que justamente aparecen como explicables *científicamente* en la obra de Giordano Bruno: se atisba entonces la *hipótesis* de la que partimos en este trabajo y que vamos a explicar pormenorizadamente una vez presentemos de modo concreto la cuestión a la que se enfrenta el Nolano.

Pues bien, como tendremos ocasión de estudiar, en el programa aristotélico la ciencia es un método cognoscitivo cuyo culmen es la capacidad de ofrecer demostraciones. En otros términos: un determinado "saber" se dice científico si el sujeto que lo detenta es capaz de demostrar sus proposiciones, siendo "demostrar" equivalente a ofrecer las causas en virtud de las cuales un determinado hecho o fenómeno *es lo que es y tiene las propiedades que tiene*. El Estagirita encuentra que en lo real hay ciertos objetos respecto a los cuales el cognoscente es

incapaz de ofrecer sus causas y, por tanto, caen fuera de los límites del conocimiento científico. Si bien en su obra –lo sabe cualquiera que se haya acercado a la áspera letra aristotélica– se observan no pocos deslizamientos y vacilaciones, hay al menos dos características presentes en los objetos que no pueden ser explicados causalmente al modo señalado: la ciencia estudia, en todo caso, lo que es universal –por oposición a lo que es particular– y lo que es necesario –por oposición a lo que es meramente posible o "por accidente"–. De aquí se deriva que todas aquellas entidades o aspectos de las mismas que no presenten estos atributos son objetos que el método científico no puede asumir dentro de sus límites: unas, las mismas entidades, no en tanto depositarias de ciertos aspectos o propiedades comunes, sino en tanto *particulares*, sustancias primeras o como se quiera; otras, ciertas propiedades suyas que, como veremos, están en las cosas no necesariamente sino de modo posible o "por accidente".

En orden a entender por qué Aristóteles expulsa aquello que es *por accidente* –o no necesario– y aquello que es *particular* –o no universal– del ámbito de las indagaciones científicas es necesario transitar por su ontología y su teoría de la ciencia, aquí únicamente de modo introductorio. Comenzamos señalando que para el Estagirita una cosa es aquello que es por accidente y otra bien diversa aquello que es particular. Con lo primero, sienta una diferencia ontológica que apela al régimen de –por así decir– "regularidad" que puede establecerse tanto en el ámbito de los movimientos o modificaciones que acaecen en lo real cuanto a la misma estructura de los entes que pueblan el universo: en los entes hay ciertas propiedades –como el ser blanco o el ser músico– que pueden *darse y no darse* y, en este sentido, estamos ante propiedades que no aparecen necesariamente en todos los entes que son del mismo tipo. A la inversa, hay ciertos aspectos entitativos que parecen ser necesarios por cuanto, ahora sí, están siempre y en todo caso dados en todas las cosas que son del mismo tipo: así, todo lo que es hombre es necesariamente animal y racional y también capaz de reír. Esta diferencia atiende primera y principalmente al hecho de que en la naturaleza hay ciertas propiedades que se dan o son causadas según una cierta regularidad, mientras que otras, por no darse de este modo, se entienden como ocasionales, contingentes o posibles. Lo interesante, y lo que concierne al tema de la ciencia, es que a juicio del Estagirita y de los distintos aristotelismos de la Edad Media solo aquellas propiedades que se dan regularmente en la naturaleza son *causalmente* explicables; para las restantes, i.e., para atributos como el ser blanco o el ser músico, no hay explicación causal posible. Dado esto, se entreve ya claramente en qué sentido el tipo de saber que denominamos "ciencia" tiene un nítido campo objetivo o, lo que es igual, está limitado al estudio de ciertos fenómenos o relaciones y no otros.

Lo mismo cabe decirse respecto a las entidades o partes de la naturaleza que se denominan particulares por oposición a las universales. Con este criterio diferenciador, Aristóteles entiende que los entes de la naturaleza presentan diversos tipos de propiedades: unas, dadas en común y, por tanto, presentes incluso en seres numéricamente diversos; otras,

propias únicamente de *este* o *aquel* ente y, en tanto tales, entendidas como aquellas que constituyen las cosas en su diversidad numérica. De entre el catálogo aristotélico de aspectos naturales de tipo particular destacan fundamentalmente dos: de un lado, ciertas propiedades que parecen ser exclusivas de lo numéricamente distinto y que son las que hacen, justamente, que cada uno de los entes sea diverso de otro en su radical integridad ontológica; de otro, las sustancias primeras o aquellos entes particularizados gracias a estas propiedades que ellos y solo ellos detentan. Se ve ya aquí la evidente trabazón entre los dos criterios aristotélicos, si bien aún superficialmente: las cosas que son meramente ocasionales parecen ser las mismas que conciernen a este o aquel individuo, tanto como el ser blanco y músico es un modo de ser que concierne únicamente al ente que denominamos "Sócrates". Por lo mismo, y en sentido inverso, esos otros atributos de las cosas que son regulares son también comunes o universales, pues parece difícilmente comprensible el hecho de que existan ciertas características que se dan siempre o en la mayoría de las ocasiones en las cosas que son del mismo tipo y que las mismas no sean comunes a todas ellas. Este planteamiento generalísimo –que, evidentemente, habremos de profundizar convenientemente– constituye ya una primera explicación orientada a mostrar que la teoría de la ciencia de Aristóteles, complejísima y cuajada de numerosas ramificaciones, puede ser abordada al menos parcialmente, como pretendemos aquí, desde el tema de su *límite objetivo*. Entendemos por tal el hecho de que este tipo peculiar de saber excluye de su ámbito analítico una serie de objetos o aspectos de la naturaleza que, desde este ángulo, quedan, en suma, como incognoscibles científicamente o como indemostrables.

En la filosofía de Giordano Bruno encontramos una panorámica radicalmente diversa por cuanto los límites así establecidos son críticamente negados. Ahora, ese saber peculiar que se denomina "ciencia" será capaz de recoger demostrativa o causalmente todos esos escurridizos aspectos de la naturaleza que a juicio del Estagirita quedaban fuera de sus límites. Para verlo siquiera en su máxima amplitud, hemos de ofrecer un breve bosquejo de la filosofía del Nolano, atendiendo de forma preliminar al *De la causa, principio e uno*. En esta obra, cumbre de su metafísica, existen dos tesis sustantivas que conciernen, de un lado, a la ontología y, de otro, al procedimiento científico. La primera es, de lejos, la idea fundamental en la que asienta toda su ontología y desde ella también el resto de ámbitos que conforman su pensamiento. Al parecer de Bruno la entera naturaleza, sean cuales sean los hechos, fenómenos o entidades que en ella acaecen, no cuenta más que como accidente *de* una única Sustancia, fondo último de lo real y a lo que propia y únicamente concierne el título de "ser". La naturaleza, entonces, como conjunto múltiple de accidentes detentados o sostenidos en una Sustancia, matriz, seno o lugar donde acaece la totalidad de las cosas. Y en su obra, la caracterización de la entera naturaleza –independientemente de si en ella cabe discriminar entre aspectos universales o particulares o entre eventos que acaecen necesariamente o por accidente– no se agota en el atributo de "ser accidente" sino, lo que es más importante, cabe

también ser descrita como *efecto* de una *causa* que no es sino la misma Sustancia. Por lo mismo, y como cabría esperar, el *De la causa* incorpora interesantes precisiones –sobre todo al inicio– con las que Bruno explica en qué consistiría hacer ciencia de todos los aspectos accidentales del cosmos en su infinita variabilidad y diferencia, en sus aspectos universales y particulares, necesarios y posibles. Conocer científicamente lo real coincide aquí con la capacidad de remitir todos estos aspectos a la Sustancia o, de otro modo, con el adecuado conocimiento del régimen causal que, partiendo de la Sustancia, envuelve todo acaecer y toda estructura presente en la naturaleza. Este proceder se condensa en una de las proposiciones más celebradas del *De la causa* en la que el Nolano insta a conocer los particulares como siendo *en* la Sustancia universal: «conoce a Poliinnio como siendo *en* la Sustancia»<sup>4</sup>. Dado esto, y aun cuando quepa descubrir también en la *nova filosofia* la distribución entre entidades o partes de la naturaleza particulares y universales y entre entidades necesarias o contingentes, la misma posibilidad así delimitada según la cual *hay* causas de la entera naturaleza que pueden ser conocidas invita, sin más, a considerar que los límites propios del saber causal se elongan en la filosofía de Bruno hasta asumir todos aquellos aspectos que, a juicio del Estagirita, deben quedar fuera. En este sentido, Bruno no está sino confirmando la existencia de una ciencia que, al igual que la aristotélica, busca las causas de las cosas, pero que, a diferencia, sobrepasa los límites por ella establecidos. Dado esto, y en consonancia con lo dicho arriba, el Nolano estipulará en suma que la tarea de la filosofía es ofrecer una visión sistemática o unitaria de lo real mismo en la que queden integrados y explicados fenómenos de tan variado estatuto. En su ciencia habrá lugar, entonces, para lo universal y necesario, pero también para lo concreto y posible. Y sabedor de que el espíritu humano no puede renunciar a la infinita tarea de conocer la infinita maravilla en la que está emplazado, en esa vida y vicisitud cósmica que todo lo colma, insistirá en que es necesaria una *nova* metodología –y, con ella, una *nova filosofia*– que, sin reducir la amplia gama de caminos posibles al hombre, ofrezca un retrato o una pintura que se acuerde plenamente al ser de las cosas.

Este planteamiento general, relativo a las diferencias que se observan respecto al alcance objetivo de la ciencia bruniana y aristotélica, es el punto de partida del que nos vamos a servir para plantear nuestra hipótesis de trabajo que se preguntará no solo acerca de las razones que hacen al Estagirita limitar de este modo el campo operativo de la ciencia, sino fundamentalmente acerca de las razones que llevan a Giordano Bruno a considerar que la ciencia se ocupa asimismo de lo que es particular y de lo que es por accidente.

---

<sup>4</sup> BDI, *Causa*, 334.

## § 2. Tesis y estructura de la investigación: la filosofía de Bruno como respuesta a los límites objetivos del método aristotélico

Según se acaba de señalar, aunque en términos aún informales, el objetivo principal de nuestro trabajo es estudiar la teoría del método científico elaborada por Giordano Bruno, siempre con la intención de establecer si tal teoría admite la explicación científica o causal –y de qué manera– tanto de los objetos que la tradición aristotélica denomina "particulares" (por oposición a "universales") cuando de los objetos que la tradición aristotélica denomina "posibles" (por oposición a "necesarios"). A nuestro juicio, cabe dar una respuesta afirmativa a tal cuestión y, justamente, es esa la *tesis* que pretendemos defender. Expresada en términos estrictos: en estas páginas se va a afirmar que el método científico bruniano permite dar explicaciones causales o científicas de todos aquellos objetos o aspectos entitativos que a juicio del Estagirita no pueden ser conocidos de este modo o, si se quiere, veremos que según el Nolano la ciencia puede legítimamente ofrecer las causas de las cosas que en la naturaleza son particulares y de las cosas que son por accidente o meramente ocasionales o posibles. Naturalmente, los argumentos con los que se pretende sentar tal tesis han de atender a los dos polos o ámbitos teóricos que aparecen involucrados en la misma y que, como se observa, no son sino los de la gnoseología y la ontología. En efecto: el método científico, y así vamos a ir viendo a lo largo de todo este trabajo, se entiende en general como una actividad cognoscitiva diversa de otras posibles, actividad que se define por estar orientada a la captación de algunos de los aspectos, "partes" o índoles que presentan las entidades existentes en la naturaleza. En este sentido, nuestra orientación teórica está dirigida a establecer que es en la gnoseología bruniana y aristotélica donde se encuentran las razones fundamentales que harán a nuestros autores limitar el alcance, campo o ámbito objetivo propio del saber científico del modo diverso en que lo hacen.

Así pues, la adecuada comprensión y justificación de nuestra tesis depende de que, de un lado, seamos capaces de establecer *por qué* la gnoseología aristotélica del método científico implica que no sea posible obtener un conocimiento científico de algunos objetos, concretamente de aquellos que hemos denominado "particulares" y meramente "posibles" y de que, de otro, seamos capaces de establecer *por qué*, contrariamente, la teoría bruniana del método posibilita el conocimiento científico de tales naturalezas. En este punto, es preciso destacar que los argumentos aristotélicos en torno a esta temática, al igual que los de Bruno, son en exceso complejos. Con ello quiero decir que el nudo teórico que permite entender ambas propuestas se despliega por la entera teoría del método científico y, por tanto, no podremos alcanzarlo hasta que no hayamos transitado por los diversos aspectos que tal teoría involucra. En el aristotelismo –y la filosofía de Bruno se adecua plenamente a esta idea– el método científico es una actividad encaminada al conocimiento de lo real, siendo que su proceso está constituido por distintos momentos o fases cognoscitivas denominadas

*división, composición y demostración.* Será principalmente en nuestro estudio de las dos primeras donde encontremos los argumentos que harán al Estagirita limitar el campo objetivo del saber científico del modo en que lo hace; y mediante un estudio paralelo de cómo se entienden dichas fases en la *nova philosophia* estaremos en condiciones de sentar, como pretendemos, que en la obra de Bruno hay un intento por trascender los límites así impuestos. Tratamos, en suma, de ir localizando progresivamente qué hay en la descripción aristotélica y bruniana de los dos primeros momentos metódicos que conlleve o implique que para el primero no sea posible conocer lo que es particular y posible y que para el segundo sí lo sea. Justamente es esta línea –que pretende ir delineando dichos momentos para descubrir en ellos las causas que justifican nuestra tesis– la que vamos a seguir en cada uno de los tres capítulos que estructuran esta investigación.

Siguiendo lo dicho, creo conveniente en este punto preliminar ofrecer una breve síntesis de las cuestiones que vamos a abordar en cada capítulo, centrada especialmente en la explicitación de nuestros nodos argumentativos principales y de los diversos objetivos que van a alcanzarse gradualmente. Cabe discriminar estos últimos en tres tipos: (1) planteamiento de la hipótesis de trabajo; (2) delimitación del alcance objetivo de la operación divisiva en las filosofías de Aristóteles y Bruno; (3) delimitación del alcance objetivo de la operación compositiva en las filosofías de Aristóteles y Bruno.

El objetivo principal que perseguimos en el primer capítulo –titulado "El método científico en Bruno y Aristóteles: fases y alcance objetivo del método"– no es otro que plantear nuestra hipótesis de trabajo (1), hipótesis que puede resumirse como sigue: es en la diversa comprensión que tienen nuestros autores del proceso gnoseológico propio de la ciencia donde caben hallarse los motivos fundamentales que harán a uno y otro limitar el campo objetivo de la misma al modo en que lo hacen. Para ello, comenzaremos estudiando la definición aristotélico-escolástica de "método", así como la definición que ofrece Bruno en algunos de sus textos metódicos, tales como *Animadversiones circa lampadem lullianam* o *Lampas triginta statuarum*. Descubriremos que la postura bruniana al respecto se incardina perfectamente en la de la Escuela aristotélica, al menos en lo que concierne a *qué sea*, en general, el "método científico": se entiende por tal una actividad cognoscitiva cuyo fin es conocer la naturaleza y cuyo efectivo cumplimiento involucra tres momentos procedimentales concatenados entre sí: división, composición y demostración. El acuerdo entre nuestros autores no acaba ahí pues ambos sostienen además que los momentos o fases que constituyen el proceso científico están enraizados en diversas actividades cognoscitivas en virtud de las cuales el cognoscente es capaz de "asemejarse", "reflejar" o "especular" lo real. Siguiendo esta diferenciación, ofreceremos una (aún breve) descripción de tales actividades cognoscitivas y argumentaremos que las dos primeras –división o *simplex apprehensio* y composición o *juicio*– se alzan como ejes centrales de nuestro tema, que no es otro que la cuestión por los límites que nuestros autores ponen al alcance objetivo del procedimiento

científico. En ambas operaciones el cognoscente está en disposición de "recabar" o conocer diversos aspectos, elementos o "partes" de lo real mismo; allende esta similitud, mientras que en la operación divisiva el sujeto es capaz de adquirir conocimiento de algunas índoles o aspectos presentes en las entidades *separadamente*, en la segunda será capaz de captar el modo en que las mismas se *relacionan* o "forman parte" de la entera estructura entitativa. De otro modo: dividir es idéntico a separar diversas *rationes* entitativas, un proceso en el que el entendimiento capta, así, solamente algunas índoles o formalidades de la entidad, obviando, sin embargo, otras; componer es, justamente, establecer la relación que se da entre las índoles así conocidas y el todo *desde el* que han sido entendidas.

En virtud de este análisis, y alcanzando ya nuestra hipótesis, estableceremos que la descripción gnoseológica que ofrecen nuestros autores de los momentos divisivo y compositivo involucra o implica que el procedimiento científico tenga unos límites determinados y diferentes en cada caso –o, de otro modo, que se pliegue al conocimiento de *estas* y no de *aquellas* partes de lo real–. Tal hipótesis va a ser elaborada según la siguiente estrategia analítica. En primer lugar, estableceremos que a juicio del Estagirita los objetos que pueden ser conocidos según el método científico deben ser depositarios de una serie de atributos o características, por lo que entonces aquellas entidades o aspectos de las entidades que carezcan de dichos atributos no podrán ser científicamente cognoscibles. En concreto, y atendiendo a los *Analíticos*, descubriremos que los objetos de la ciencia deben tener al menos tres propiedades: ser "anteriores", "mejor conocidos" (o, conjugando ambos criterios, "universales"), "causales" –entendiendo por esto último tanto aquellos que cuentan como causa de ciertos efectos cuanto, a la inversa, aquellos objetos que se consideran como efectuados por una causa– y, finalmente, "necesarios". Asimismo, y una vez ofrecida una breve definición de qué sean estos atributos, se verá que las notas de "universalidad" y "ser causales" se adscriben primaria y principalmente a diversos aspectos o *rationes* presentes en las entidades siendo, por su parte, que la nota de "necesidad" se adscribe no tanto a dichas *rationes* o "partes" aisladamente consideradas cuanto a las *relaciones* que pueden establecerse entre ellas. Paralelamente, y centrándonos en diversos lugares de la obra de Bruno –v.g., *De la causa*–, explicaremos que su postura incorpora una crítica a lo planteado por Aristóteles, en el sentido en que tales rasgos no deben comparecer necesariamente en las entidades que sean cognoscibles científicamente. Con otras palabras: según quiere Bruno, si bien la ciencia se orienta asimismo a la comprensión de objetos con tales características, ello no implica que el método se circunscriba únicamente a dichos objetos: y ello por cuanto, en su caso, son también objeto propio de la ciencia aquellas naturalezas que, frente a las universales, se dicen particulares y aquellas que, frente a las necesarias, se dicen posibles.

En segundo lugar, y una vez explicitada esta diferencia –que concierne principalmente a los atributos que presentan los objetos de la ciencia–, nos moveremos hacia un estudio de carácter general de las operaciones gnoseológicas que están a la base o que posibilitan la

captación de aquellos objetos que presentan los atributos recién destacados –i.e., universalidad, índole causal y necesidad–. En este sentido, mediante un examen de la noción "semejanza" veremos que, según el Estagirita, la operación divisiva es la encargada de obtener efectivo conocimiento de únicamente aquellas naturalezas que sean universales y que, a su vez, sean depositarias de un cierto carácter causal –o su contraparte, el ser efectos–; por su parte, la operación compositiva, que se entiende como fase o momento metódico que sigue a la división, será la encargada de obtener efectivo conocimiento no ya de los aspectos universales o causales presentes en los entes aisladamente considerados sino, justamente, de la necesidad que puede adscribirse (o no) a las relaciones que se establecen entre las diversas "partes" o aspectos presentes en las entidades. Si bien Bruno asume en sus textos que composición y división son operaciones dirigidas a la captación bien de las *rationes* entitativas, bien de las relaciones que se establecen entre ellas, descubriremos que en su gnoseología la división admite conocimiento no solo de los aspectos universales, sino también de aquellas índoles entitativas de tipo particular o individual; también, y esta vez respecto a la composición, en sus textos comparece la tesis de que la actividad compositiva permite entender diversos tipos de relaciones y así junto a las denominadas necesarias, también las que entiende como posibles.

Se puede intuir ya, y abundaremos en este punto, que dado que es propio de la división captar *algunas* índoles o "partes" de la estructura entitativa (justamente, las "*universales*" y "*causales*") y obviar *otras* y en tanto es propio de la composición entender las relaciones *necesarias* existentes entre ellas, entonces todos esos aspectos que no puedan ser conocidos ni divisiva ni compositivamente caerán fuera de los límites del conocimiento científico. Tal argumento, eminentemente gnoseológico, se posiciona como la hipótesis central que guiará los restantes capítulos que estructuran el trabajo. Explicado en términos precisos, sostendremos que *de* las diversas descripciones que ofrecen Bruno y Aristóteles de dichas operaciones cognoscitivas deriva o se sigue una muy diversa consideración relativa al alcance objetivo del método científico o, lo que es igual, relativa al conjunto más o menos amplio de aspectos o entidades de la naturaleza que pueden ser conocidas de este modo. En este sentido, no está de más insistir en que nuestro argumento habrá de ser complementado ulteriormente con ciertas notas concernientes a la ontología. Y la razón es clara: si la gnoseología permite discriminar qué objetos son propios de cada uno de los momentos del método, en la ontología podremos descubrir una taxonomía que explicita, esclarezca y determine la naturaleza o ser más propio de cada uno de estos objetos.

Nuestro primer capítulo constituye, pues, el punto de arranque de toda la investigación: una vez asentado –al menos en hipótesis– en qué modo la gnoseología y ontología asociadas a los momentos del método científico *limitan* su campo operativo, pasaremos ya en los restantes capítulos a un estudio pormenorizado y separado de las actividades divisiva y compositiva. No está de más señalar que aún en este capítulo examinaremos algunas interpretaciones contemporáneas de la gnoseología bruniana que, a mi



juicio, no se avienen bien con una serie de tesis relativas, la mayoría, a su teoría de la composición. Como tendremos ocasión de considerar, hay algunos intérpretes que entienden, sí, que hay en el Nolano lugar para la actividad compositiva siendo no obstante que el modo o manera en que el entendimiento realiza esta actividad ha de explicarse en términos *imaginativos*. De modo sucinto, según estas interpretaciones, el enlace que establece el entendimiento está fundado en las operaciones propias de la facultad imaginativa. Nuestro interés es sostener, matizando estas tesis, que el momento compositivo es en Bruno –y al igual que en Aristóteles– una actividad que "especula" las relaciones entre las "partes" conocidas y el "todo" desde el que han sido conocidas, relaciones que, lejos de ser imaginativas son propiamente "intelectuales" o, como diremos, "lógicas".

Explicado el *ordo* propio del proceso científico, y estudiado en qué manera sus dos primeros momentos cuentan como fundamento del límite objetivo del saber científico, estaremos ya en condiciones de abordar con detenimiento la fase divisiva, y así haremos en nuestro segundo capítulo, titulado "El momento divisivo y los límites del método científico en Bruno y Aristóteles". Este capítulo, cuyo objetivo fundamental (2) es determinar el alcance objetivo de la división, contiene dos secciones principales en las que hemos tratado separadamente las teorías aristotélica y bruniana de la división. Comenzaremos insistiendo –apelando a textos como *Acerca del alma* o *Sobre la interpretación*– en que la división, primer momento del método, está posibilitada según Aristóteles y su Escuela por una operación peculiar de las facultades cognoscitivas denominada *simplex apprehensio*. La aprehensión simple cuenta como un hábito cognoscitivo o como un modo concreto en que se despliegan o actúan las facultades cognoscitivas. Propio de este hábito es estar orientado primeramente a la captación de algunas "partes", aspectos, índoles o *rationes* presentes en los entes, principalmente de aquellas que se denominan *esencias universales*. Para que tal aprehensión se lleve a término efectivamente es condición fundamental que el entendimiento ejerza una actividad abstractiva en virtud de la cual quedan "remocionadas" u obviadas aquellas *rationes* entitativas que son distintas de la esencia. Con todo, no es este el único aspecto de los entes captado *via* simple aprehensión, pues en nuestro estudio de la actividad abstractiva descubriremos que la misma permite al cognoscente aprehender no solamente las índoles entitativas esenciales, sino también otros atributos asimismo universales y que denominaremos "accidentes comunes". Se trata, en síntesis, de separar, "abstraer" o dividir aquello que a juicio del Estagirita son índoles o aspectos de naturaleza principalmente "individuante" o *particular*, para quedarse –únicamente– con la captación o aprehensión de aquello que el ente presenta en comunidad o *universalmente* con otros entes.

Que la simple aprehensión se dirija intencionalmente a la captación de las esencias y de los accidentes comunes y que ello implique una abstracción de algunas "partes" entitativas va a ser ya inmediatamente uno de los primeros criterios que usará Aristóteles para determinar el ámbito objetivo de conocimiento científico. En efecto, de lo dicho se desprende que el

saber científico toma como objeto primario los aspectos esenciales pero también todos aquellos aspectos o *rationes* entitativas que tengan algunas propiedades en común con las esencias, a saber, su "universalidad" –desechando, pues, aquellos aspectos que lejos de ser universales, son particulares–. Se ve entonces que con su teoría Aristóteles pretende justificar, desde el ángulo gnoseológico, al menos *uno* de los atributos que poseen los objetos propios de la ciencia, y que como ha quedado expuesto arriba, son fundamentalmente tres: el ser universales, causales y necesarios. En este sentido, es claro que el análisis requiere aún de cierta profundización que revelará, precisamente, que a la simple aprehensión no concierne solamente la captación de índoles universales –ya sean las esencias o los accidentes comunes– puesto que en esta actividad cognoscitiva el entendimiento capta asimismo las esencias como ciertas *causas* que explican el ente o algunas de sus "partes". En otros términos: en la actividad divisiva el cognoscente no solo abstrae las notas particulares para quedarse con las universales sino que, en su captación de las notas universales esenciales, estas quedan asimismo aprehendidas como causas, bien de lo que la cosa *es* en su total integridad ontológica, bien de algunos de los atributos que la conforman. Este ápice de la teoría –que concierne a lo que en la Escuela se denominó *conversio ad phantasmata*– es el que permite explicar ya inmediatamente el siguiente atributo que deben poseer los objetos para entrar en el campo objetivo del saber científico: tales objetos no solamente deben ser universales, sino estar revestidos de cierta índole causal –o su contraparte, esto es, el ser efectos de dicha causa–.

El estudio gnoseológico de la simple aprehensión y sus diversas ramificaciones nos va a permitir, ulteriormente y moviéndonos ya a otros textos –v.g. *Categorías* o *Metafísica*–, elaborar un primer "catálogo" o taxonomía de las entidades o "partes" de las entidades naturales que presentan los rasgos de universalidad y causalidad. Concretamente, y apelando al primer rasgo, veremos que el Estagirita distribuye los objetos legítimos y no legítimos del saber científico como sigue: la ciencia estudia, de un lado, las esencias y, de otro, los accidentes comunes; fueran de sus límites caen tanto los individuos como los accidentes no comunes. A esta distinción –que es ya ontológica– va pareja otra, derivada de la otra característica propia de las esencias y de la que carecen el resto de "partes" que conforman la estructura entitativa. Como hemos dicho, el Estagirita hará de las esencias o formas actuales "causas", ya sea del mismo "todo" entitativo, ya sea de algunas de sus "partes" que cuentan, pues, como "efectos" de la esencia. Así, desde este ángulo habremos de establecer qué atributos cuentan ontológicamente como "efectos" de la naturaleza esencial de la cosa o como "efectos" que pueden ser causalmente explicados *desde* la misma esencia. Pese a que Aristóteles utiliza en este punto diversos ejes analíticos –profundizados, dicho sea, por Tomás de Aquino–, nos centraremos especialmente en aquel que establece que ontológicamente solo los accidentes comunes presentes en las entidades pueden ser considerados como efectos de la esencia. Nótese, pues, la estrecha trabazón existente entre los dos criterios con los que el Estagirita construye su taxonomía y que puede ser sintetizada como sigue: por centrarse en lo universal y

causal, el método científico estudia las naturalezas universales, siendo, además que *dentro* de estas naturalezas hay algunas que cuentan como causas –las esencias– de ciertos efectos también universales –los accidentes comunes–.

En la gnoseología de Bruno el planteamiento es radicalmente diverso y se asienta en una serie de interesantes críticas a la teoría aristotélico-escolástica recién delineada. En síntesis, para el Nolano la simple aprehensión no es una actividad que involucre algo como la "abstracción" o separación de las "partes" que no son del tipo de la esencia y que, en tanto tales, no tienen las propiedades usuales que el aristotelismo les adscribe, a saber, su universalidad y su índole causal. Antes bien, insistirá en señalar que la captación de la esencia implica, a la vez, la captación de todas esas notas que son diversas de ella, siendo el producto de tal aprehensión una cierta entidad mental de carácter complejo en la que dichas notas aparecen ordenadas o estructuradas de diverso modo. Para analizar su intrincada gnoseología –y las subsiguientes elongaciones de la misma en la doctrina del método científico– partiremos de unas importantes apreciaciones presentes en *De la causa* y apelaremos posteriormente a diversos textos como *De umbris idearum*, *Sigillus sigillorum* o *Explicatio triginta sigillorum*. En la primera obra explica que el conocimiento de cualquier aspecto o "parte" entitativa es adecuado o legítimo siempre y cuando el cognoscente genere constructos mentales que son del tipo *de* –pero no enteramente idénticos a– las figuraciones fantásticas. En términos simples, para el Nolano, aprehender simplemente la esencia es idéntico a conocer una serie de aspectos *comunes* o *universales* a las cosas, aspectos cuya comunidad no implica la remoción o abstracción de las diferencias que se expresan *en* cada uno de los entes numéricamente diversos. Si se quiere un ejemplo –que ha de tomarse a título meramente ilustrativo por el momento– conocer la "esencia" de los entes que denominamos "árboles" es algo como reconocer en todos ellos una estructura común que se expresa actualmente en mil y una formas diversas, esto es, en diferentes colores o grados de verdor, en diversas ramificaciones, en diversos nudos, rugosidades, etc. Tan peculiar teoría gnoseológica supone entonces que –a diferencia de lo que ocurre en el aristotelismo– la simple aprehensión es una actividad cognoscitiva que tiene un alcance superior o más amplio, al menos por cuanto en tal acto el entendimiento no solamente recaba lo que de universal haya en las cosas sino también cualquier otro aspecto que muy bien puede ser propio o exclusivo de *esta* entidad, esto es, cualquier aspecto que se denomine "particular" por oposición a "universal". Naturalmente, descubriremos ahí inmediatamente el conjunto de argumentos con los que el Nolano pretende ampliar el campo operativo del saber científico: si aprehender simplemente es el primer momento del método científico, entonces se sigue que el método asumirá dentro de sus límites aquellos aspectos que a ojos del Estagirita no pueden ser legítimamente conocidos de este modo. Otro tanto para la índole causal propia de la esencia que se aprehende también en la fase divisiva: también las esencias son aquí causa del "todo" entitativo o de las "partes" que la conforman y, como cabría esperar, Bruno soslayará la distinción aristotélica

considerando entonces que la esencia no solamente es causa explicativa de los atributos o accidentes comunes, sino también de los accidentes particulares o no comunes.

Este último elemento de su teoría gnoseológica será, con todo, mejor delineado cuando procedamos a un estudio de su ontología. Atendiendo al nervio central de la misma – que descansa en la afirmación de una única Sustancia principio y causa de la entera naturaleza que cuenta como accidente suyo–, elaboraremos una taxonomía o una ordenación categorial de los distintos tipos de entidades en los que según el Nolano cabe distribuir lo real. En este sentido, estaremos especialmente interesados en contrastarla con la aristotélica y, así, preguntaremos si hay en la *nova philosophia* una distribución análoga a la del Estagirita en la que, recordemos, las entidades se diferencian según los rasgos opuestos de ser universales/particulares y los de ser causa/efecto. De este análisis –centrado en *De la causa* y algunos otros textos como la *Summa terminorum metaphysicorum*– se desprenderá que también la naturaleza bruniana admite la discriminación entre los aspectos universales presentes en las entidades –ya sean los denominados "esencias" ya sean los denominados "accidentes comunes"– y los aspectos particulares –v.g. los "accidentes no comunes"–. Atendiendo al primer tipo de aspectos, y concretamente a los esenciales, Bruno ejercerá un profundo cambio de perspectiva respecto a la aristotélica: propio de su concepción, y aquí se encuentra uno de los ejes fundamentales de ruptura entre nuestros autores, es entender que las esencias *reales* son una suerte de *potencia* de ser esto o aquello que es *común* a los individuos y cuyas *posibles* actualizaciones o actos cuentan, justamente, como cada uno de los seres numéricamente diversos, conformados estos por propiedades o accidentes comunes y no comunes. Si se quiere, la esencia de las cosas que son hombres no es para el Nolano la forma actual "hombre" presente real y efectivamente en cada una de las entidades que denominamos "hombres", sino una cierta potencia o posibilidad de que el ente alcance efectivamente el conjunto de propiedades que permiten englobarlo en la categoría de las cosas que son hombres.

Por supuesto, y siguiendo nuestro hilo analítico, lo que interesa de esto no es tanto la "nuda" comprensión de estas partes fundamentales de la ontología y teoría del conocimiento de Bruno cuanto su articulación en la tesis que pretendemos defender. Así, y siguiendo lo dicho, habremos de cuestionar en qué sentido tanto su teoría de la simple aprehensión cuanto la ontología a ella asociada permiten justificar que ya en esta primera fase del método la ciencia no solo se dirija al conocimiento de lo universal –i.e., de las esencias-causas universales y de sus efectos universales– sino también al de lo particular. Y, atendiendo al breve delineamiento que acabamos de hacer, la razón se adivina ya fácilmente. Según Bruno, gnoseológicamente, la división consiste en entender los aspectos esenciales y universales de la cosa *junto a* aquellos elementos que no son esenciales y que pueden ser de naturaleza universal y de naturaleza particular; ontológicamente, esta esencia es determinada como una cierta potencia que se particulariza o individualiza *en* diversos entes que alcanzan ya el estatuto de

actuales en virtud de dicha individuación. En este sentido, si esas propiedades de índole "individuante" son objeto de la simple aprehensión, entonces es evidente que la ciencia no *obvia* dichas notas y que, en consecuencia, el método científico las toma como genuino objeto de indagación. A mayor profundidad, Bruno hace descansar las propiedades accidentales – comunes y no comunes– en la esencia potencial y, así, las entenderá como actos propios siempre y en todo caso *de* una potencia en la que encuentran su fundamentación y explicación causal última.

En nuestro tercer capítulo, titulado "El momento compositivo y los límites del método científico en Bruno y Aristóteles", abordaremos la teoría de la composición de nuestros autores y lo haremos, como cabría esperar, con todos los intereses puestos en explicar (3), esto es, que existen aquí también elementos que conllevan el establecimiento de un límite objetivo al procedimiento científico. Recordemos que de entre el conjunto de atributos que según Aristóteles han de tener los objetos propios del conocimiento científico, la actividad compositiva está ligada no a la captación de aquellos que presentan las notas de "universalidad" o de poseer cierta índole "causal" sino, antes bien, está ligada a la captación de aquellos elementos de la naturaleza que puedan decirse "necesarios". Así pues, será en el análisis de la composición donde encontremos, ahora, el conjunto de argumentos que harán al Estagirita limitar el campo de la ciencia a objetos de esta naturaleza y, en contraparte, el conjunto de argumentos que harán a Bruno considerar que es científicamente posible conocer tanto los objetos necesarios cuanto aquellos que carezcan de tal atributo.

En la primera sección se explicará que, al menos según se propone en el aristotelismo, la composición es un hábito o acto intelectual que se dirige a la captación de las *relaciones* existentes entre las "partes" o aspectos *ya* aprehendidos en el momento divisivo. Así pues, el acto compositivo –denominado sinónimamente acto judicativo– se entiende como un acto del entendimiento en el que no se captan las índoles entitativas separada o aisladamente, sino en el que las mismas quedan convenientemente reunidas, enlazadas o compuestas. De otro modo: en este acto el cognoscente acierta a entender el "lugar" que ocupan dichas índoles en la entera estructura del ente objeto de su consideración. Según se dijo arriba, Bruno se adaptará plenamente a esta definición general de qué sea componer, y estudiaremos algunos pormenores de su propuesta atendiendo principalmente a *De lampade combinatoria lulliana*. Lo relevante a nuestros efectos es que estas consideraciones aún generalísimas permiten ya ofrecer un primer atisbo del alcance objetivo que tenga el hábito compositivo: componer es, en suma, entender las relaciones que se dan entre las "partes" entitativas, siendo que *no todas* estas relaciones podrán ser explicadas según el método de la ciencia.

El tema de la composición –y de las relaciones en ella "especuladas"– engloba no pocas ramificaciones que se extienden por los ámbitos de la gnoseología, la lógica y cómo no, la ontología, por lo que habremos de acotarlo en función de nuestros intereses. En ese sentido, y una vez delineada la postura general de nuestros autores, veremos que la Escuela aristotélica

abunda en reflexiones relativas al alcance objetivo propio de esta actividad, alcance que, como acabamos de reseñar muy sucintamente, tiene que ver con el conjunto de relaciones existentes entre las "partes" de la cosa. Para determinar qué sean estas relaciones habremos de estudiar, primeramente, los diversos modos en que el entendimiento puede ejercer el enlace o composición entre las índoles previamente captadas –estudio, pues, de carácter gnoseológico– y, análogamente a como se hizo en el capítulo anterior, habremos de elaborar una taxonomía en la que quede explicitada la naturaleza ontológica de las mismas.

Siguiendo a Aristóteles, y atendiendo fundamentalmente a la gnoseología, el entendimiento que compone es capaz de aprehender dos tipos básicos de relaciones, una idea que exploraremos tomando como base su teoría de los predicables –presente en los *Tópicos*–, que no son más que la expresión lógica o proposicional de las diversas maneras en las que se ejerce el acto judicativo o compositivo. Según el primer modo –que denominaremos composición "esencial"–, el sujeto que compone aprehende que hay ciertas notas entitativas tales que son *constitutivas* del mismo ente o, de otro modo, que conforman su *qué es*; según el segundo modo –que denominaremos composición "accidental"–, el sujeto aprehende que hay ciertas notas entitativas tales que ya *no* son constitutivas del mismo ente, sino que cuentan como atributos, propiedades o accidentes *detentados* por el ente. Otro modo de explicar lo mismo es que en la composición el cognoscente capta que algunas de las índoles involucradas en la entera estructura de la cosa conforman su esencia, mientras que otras cuentan como accidentes o atributos que, aun estando actualmente presentes en la cosa, son diversas de lo que ella misma *es*. Dentro de estos tipos básicos de composición, cabe aún ejercer una subdivisión, de modo tal que la composición esencial admite los modos de la predicación por género y definición y la composición accidental admite los modos de la predicación por propio y accidente. Bruno ofrecerá –principalmente en su *De progressu et lampade venatoria logicorum*, donde comenta los *Tópicos* de Aristóteles– una distinción similar entendiendo, pues, que en la actividad compositiva se alcanza a determinar el modo o manera en que las índoles entitativas aprehendidas *via* simple aprehensión comparecen en la entera estructura entitativa: bien como aspectos esenciales, bien como atributos o propiedades del ente diversos de su esencia.

Con todo, el acuerdo que se observa entre nuestros autores en este aspecto liminar de sus propuestas se va desmoronando a poco que profundicemos en sus tesis. Y es que el Estagirita hará uso de un criterio ulterior para diferenciar los modos de la composición, criterio que da lugar a distintos subtipos de composiciones y cuyo nervio fundamental será criticado por el Nolano. En el seno de la diferenciación aristotélica de los juicios encontramos una subdivisión realizada, esta vez, no según el criterio dicotómico que diferencia entre predicaciones esenciales y accidentales sino según un criterio diverso que atiende a si los juicios son (o no) *necesarios*. Así, de nuestro estudio de los modos de la predicación emerge esa otra propiedad que a ojos de Aristóteles han de tener todos aquellos elementos que se erigen

como objetos legítimos del procedimiento científico: como venimos diciendo, la ciencia estudia las *rationes* entitativas universales y "causales" siendo ahora, además, que la ciencia tomará por objeto únicamente las relaciones que, dadas entre dichas *rationes*, adquieran el atributo de "necesidad". Como cabría esperar, y así vamos a profundizar más abajo, aquí se instancia el segundo nodo argumentativo de nuestro trabajo: porque la distribución de los juicios es, a la par, una manera de discriminar qué tipos de relaciones se encuadran en el ámbito objetivo del procedimiento científico –las denominadas "necesarias"– y qué tipos de relaciones caen fuera de sus límites –las que carezcan de tal atributo o sean meramente "posibles"–.

En los *Tópicos* y los *Analíticos primeros* descubriremos que la noción lógico-gnoseológica de "necesidad" descansa, según el Estagirita, en lo siguiente: al componer, la actividad cognoscitiva no solo es capaz de reconocer si las *rationes* divisivamente aprehendidas corresponden a la esencia de la cosa o a algunos de sus atributos o accidentes, sino que, además, aprehende si las mismas son *exclusivas* o *no exclusivas* de su sujeto. En este sentido, se dice que son necesarios aquellos juicios en que las *rationes* puestas como predicado son exclusivas del sujeto mientras que se dice que son no necesarios los juicios donde el predicado no está por *rationes* exclusivas. Como veremos en profundidad, la tesis de la "exclusividad de propiedades" puede explicarse desde un ángulo lógico y desde un ángulo ontológico. Lógicamente, son necesarios aquellos juicios en los que el sujeto y el predicado se adscriben legítimamente al *mismo* conjunto de seres o, si se quiere, son necesarios los juicios en los que tanto las nociones puestas como sujeto como las nociones puestas como predicado refieren, remiten o señalan la misma clase de entidades. Pues bien, haciendo uso de este criterio diferenciador, el Estagirita estipula que *dentro* de los juicios esenciales –aquellos que mientan lo que la cosa *es*– hay dos subtipos, correspondientes a los de la predicación por género y la definición y solamente estos últimos son necesarios; asimismo, *dentro* de los juicios accidentales –aquellos que mientan los atributos o accidentes que detenta la cosa– hay dos subtipos, correspondientes a los de la predicación por propio y la predicación por accidente y solamente los primeros se dicen necesarios.

Para analizar el ángulo ontológico de la idea de "exclusividad", recurriremos fundamentalmente a la interpretación que hace Tomás de Aquino de algunos pasajes de los *Analíticos segundos* donde expone que los juicios gnoseo-lógicamente necesarios "reflejan" o "especulan" relaciones que, en lo real, se dicen también necesarias. El centro de su tesis estriba en considerar que hay dos criterios fundamentales para que una relación se diga ontológicamente necesaria: primeramente, tal relación ha de ser *causal* y, además, debe ser tal que la esencia de la cosa funcione como causa de ciertos "efectos" que se dan *siempre* y en todo caso. En este sentido, y conjugando ambas cosas, obtenemos que el atributo de necesidad se adscribe a aquellas determinaciones que, dentro de la estructura entitativa, aparecen como causadas por la esencia y, a la vez, como determinaciones que no pueden *no darse* en el ente.

Otro modo de expresar esta idea es que la esencia común o universal a entidades numéricamente diversas es causa de que la cosa sea *lo que es* y de que, además y *con* esa esencia, presente otro tipo de atributos asimismo comunes, justamente los que se denominan "propios". Si se quiere un ejemplo, Tomás de Aquino entenderá por "necesarias" todas aquellas notas involucradas en la misma esencia del ente –como todo aquello que es "hombre" es necesariamente o no puede ser que no sea "animal" y "racional" – y todas aquellas notas que, *por ser la cosa lo que es*, están dadas asimismo en todas las entidades que son del mismo tipo – como todo aquello que es "hombre" es *también* necesariamente capaz de reír–.

Es claro, pues, que el análisis de las relaciones predicativas –concretamente de la distinción entre aquellas que se dicen necesarias y aquellas que no– va a ser el argumento del que se sirva el Estagirita para determinar gnoseológicamente los límites objetivos del método científico. Generalizando lo dicho, dado que la ciencia toma por objeto legítimo tanto aquellas naturalezas universales y causales cuanto las relaciones de necesidad que se establecen entre ellas, entonces el objeto de la ciencia aparece así circunscrito únicamente al conocimiento de las determinaciones esenciales y propias presentes en las entidades, determinaciones que son necesarias y exclusivas de los seres que las detentan. Con esto llegamos al nodo argumentativo central de este tercer capítulo que insiste en mostrar que la teoría compositiva implica un estricto límite al alcance objetivo del saber científico. Y es que, primeramente, hemos visto que en la filosofía aristotélica –y desde el ángulo gnoseológico– el procedimiento demostrativo se construye y valida mediante dos tipos básicos de juicios que tienen la propiedad de la necesidad y que corresponden a las definiciones y los juicios por propio. Elongando esta distinción por el ámbito de la ontología, hemos encontrado entonces que la ciencia solo puede ofrecer demostraciones de aquellas determinaciones mentadas en estos juicios y que, al parecer del Aquinate, no son sino las determinaciones esenciales y las determinaciones accidentales propias. Se sigue, pues, que fuera del alcance de nuestro método caerán no solo los juicios articulados por género y por accidente sino aquellas propiedades mentadas en estos juicios, tales como los accidentes o atributos que no sean propios. Por eso, y es interesante reseñar esto, el argumento aristotélico no solo va a ser profundizado en este capítulo en lo que concierne a nuestro objetivo fundamental –i.e., explicar en qué medida su teoría de la composición impone un límite al campo operativo del saber científico– sino que lo abordaremos también en las más que evidentes relaciones que existen entre este y el estudiado en el capítulo anterior. En efecto, recordemos que según el Estagirita la *via* divisiva permite al cognoscente ofrecer efectivo conocimiento primera y principalmente de las índoles que en el ente sean universales y causales: ahora, y dado lo dicho, estaremos en condiciones de sentar que tales índoles están sujetas, a su vez, a un tipo de relación causal particular que no es otra que la de la necesidad. A mayor concreción, veremos que aquellos atributos que se denominan propios o necesarios son idénticos a aquellos que arriba hemos denominado



"accidentes comunes"; paralelamente, aquellos atributos que no son propios ni necesarios son idénticos a los que hemos denominado "accidentes no comunes".

Pues bien, como se decía, Bruno va a ofrecer una crítica al planteamiento de Aristóteles, en particular en lo que concierne a su división entre juicios necesarios y no necesarios. Y es que su división de los juicios o de los actos compositivos deriva no solo de lo que Aristóteles establece en sus *Tópicos*, sino asimismo de una serie de modificaciones que, sobre este planteamiento básico, ofrecieron algunos autores de la tradición neoplatónica –tales como Porfirio con su *Isagoge*– y muy especialmente Ramon Llull. Debido a ello, Bruno estipula que si bien es posible decir que en sus actos compositivos el entendimiento entiende, de un lado, que hay ciertas índoles o aspectos entitativos que conforman el *qué es* la cosa y que, de otro, hay ciertas índoles que cuentan como propiedades *detentadas* por el mismo, no es adecuado, empero, considerar que los subtipos de composiciones que derivan de esta diferenciación se discriminen en función de la necesidad o no necesidad. Para profundizar en esta tesis –que estriba, en suma, en cuestionar que el entendimiento pueda aprehender relaciones de necesidad– bien podemos apelar a los dos ámbitos teóricos de los que hace uso el Estagirita para dar cuenta de ella, a saber, el lógico y el ontológico.

Recordemos que la necesidad se da, según Aristóteles, en el caso en que el entendimiento que compone entienda que las propiedades mentadas en el predicado conciernen en exclusividad a esta o aquella clase de seres. Lógicamente, son necesarios entonces los juicios en los que los términos puestos en el sujeto y los términos puestos en el predicado alcanzan o remiten objetivamente al mismo conjunto de entidades. Pues bien, en diversos textos como la *Summa terminorum metaphysicorum* Bruno establece que en las definiciones no puede haber relación de necesidad, por el sencillo hecho de que los términos que funcionan como predicado en este tipo de juicios –v.g. "animal racional"– tienen siempre y en todo caso un alcance objetivo o referencial *más amplio* que el que poseen los términos puestos como predicado –v.g. "hombre"–. De aquí se desprende, inmediatamente y aplicando la letra aristotélica, que estos juicios no pueden por tanto recibir el atributo de necesidad. No está de más señalar –por ahora muy brevemente– el argumento principal que usará el Nolano para mostrar este punto y que, como hemos dicho, se incardina en la tradición neoplatónica. Para el neoplatonismo, y esto se observa muy especialmente en la sexta de las *Enéadas* plotinianas, los términos que funcionan como predicados en los juicios definitivos remiten no tanto a esta o aquella formalidad presente *exclusivamente* en un conjunto delimitado de entidades –como lo "animal racional" es una formalidad presente únicamente en todas las cosas que son hombres– sino a una formalidad que no es común ni exclusiva, por cuanto la misma aparece expresada, dada o realizada de modo *distinto* en cada uno de los entes que la poseen. Dado esto, el nervio de la teoría compositiva del Nolano invita a considerar que en ningún caso resulta posible al cognoscente entender que hay atributos, notas o propiedades que se dan o pertenecen en exclusividad a esta o aquella clase de seres. En contraparte, y como

veremos, se trata de que en nuestro hábito intelectual se entiende que lo dicho en el sujeto no cuenta más que como una "instancia" de los *posibles* modos de darse el predicado.

De esta tesis general se desprenden los argumentos que harán a Bruno considerar que el conocimiento científico no se circunscribe o limita a la captación de las relaciones necesarias existentes entre las diversas *rationes* entitativas. En contraparte, su teoría del método científico admite la explicación causal de cualquier tipo de relación, ya sea la entendida en los juicios esenciales –por género y definición–, ya sea la entendida en los juicios accidentales –por accidente y por propio–. Naturalmente, habremos de profundizar en esto, y lo haremos mediante un análisis del atributo fundamental que presentan estos juicios en la filosofía de Bruno: frente a la idea de "necesidad" estipula la de "*posibilidad*" o "modalidad", y entiende por tal el hecho de que en los actos compositivos el entendimiento alcanza a determinar que el sujeto no es más que un *modo* de darse lo dicho en el predicado, de entre otros posibles.

Por supuesto, cabe extender la teoría bruniana por el ámbito de la ontología y hacerlo en función de los elementos que de la misma ya hemos destacado. Según se dijo arriba, con Bruno asistíamos a una ontología en la que la esencia se entiende como una potencia común a los entes numéricamente diversos, potencia que cuenta como causa de las diversas y posibles actualizaciones, actualizaciones que, a su vez, cuentan como las diversas propiedades comunes y no comunes que conforman el ser de la cosa. Así, se ve que el hecho de que en los juicios se recaben relaciones posibles responde plenamente a esta tesis por cuanto, ciñéndonos a los juicios definitivos, en estos se expresa que el sujeto es solo un posible modo de darse el predicado, tanto como la esencia "animal racional" es una potencia que se actualiza de diversos modos en cada uno de los seres que denominamos "hombres". De cara a la profundización en esta idea, estableceremos que la "posibilidad" cumple solo uno de los criterios que sienta el Aquinate para determinar cuándo una relación causal es ontológicamente necesaria: según se ha señalado, se dice que las "partes" del ente son necesarias si, de un lado, son derivadas de la esencia de la cosa y, si de otro, no puede ser el caso que lo que depende de la esencia *no se dé* en todos aquellos entes que sean de la misma esencia. Debido a su concepción, es claro que Bruno no podrá asumir el último de estos criterios por cuanto la misma idea de esencia potencial implica que cada una de las "partes" o *rationes* entitativas que cuentan como efectos suyos admiten diversos y múltiples modos de ser – como, siguiendo con los ejemplos, los seres *esencialmente* racionales despliegan o "instancian" *su* racionalidad de múltiples modos–. Insistiendo, en su ontología las relaciones causales instanciadas en la esencia no se despliegan al modo de la necesidad sino, antes bien, al modo de la posibilidad de darse de múltiples modos. Así, en nuestro análisis de su teoría del juicio se encuentran elementos suficientes para considerar que Bruno se adapta únicamente de modo parcial a lo planteado en el aristotelismo: la misma esencia se coloca como causa posible del ente ya sea este considerado como un "todo" o en relación a cada una de sus

"partes" y ello por cuanto en todo caso la esencia se entiende como potencia que se contrae o actualiza en *este o aquel* modo de ser.

Nuestro estudio permitirá, así, concluir que la dimensión gnoseológica que comparece en los momentos divisivo y compositivo del procedimiento científico tiene consecuencias relevantes respecto a la explicitación de cuál sea el alcance objetivo del mismo. Y es que a través de nuestra hipótesis se pretende determinar si las diversas maneras que tienen nuestros autores de concebir las operaciones de división y composición conllevan, de suyo, una distinta consideración respecto al conjunto de objetos que pueden ser conocidos de este modo. Si se quiere, se trata de cuestionar si las apreciaciones respecto al modo en que el cognoscente capta o aprehende las diversas *rationes* entitativas así como sus relaciones tienen como consecuencia el establecimiento de un límite al conocimiento científico diverso en cada caso. Con el desarrollo de nuestros argumentos no solo estaremos en disposición de dar una respuesta afirmativa a nuestro interrogante, sino que podremos asimismo concretar el eje teórico central de nuestros autores. En síntesis, se concluirá que para Aristóteles el procedimiento científico se circunscribe al conocimiento de algunas "partes" entitativas, concretamente las denominadas "esencias universales" y "accidentes comunes", aspectos que entre sí aparecen relacionados causal y necesariamente. Trascendiendo esta limitación, el programa de Bruno instituye que es posible conocer científicamente no solo estos aspectos sino también aquellos que, siendo particulares, están presentes en las entidades junto a aquellos que aparecen relacionados causal pero no necesariamente.

### § 3. Método de estudio y dificultades analíticas

La investigación de carácter histórico-filosófico presenta, por su propia naturaleza operativa, una serie de peculiaridades que creo necesario destacar, al menos para señalar las intenciones últimas de este trabajo y que, como cabría esperar, son más amplias y generales que el objetivo presentado y al que nos vamos a ceñir estrictamente. En el desarrollo de cualquier estudio de estas características se van acumulando no pocos saberes, intuiciones, vías y caminos que suelen quedar casi en su totalidad embozados en el texto que el lector recibe, independientemente de cual sea su forma última –si el artículo, el capítulo, la monografía, etc.–. Lo que "vela" u oculta la forma textual última lo oculta porque, necesariamente, ha de plegarse a una norma –que va de lo estilístico a lo formal– que posibilita que el texto sea público y que, así, esté abierto a la discusión. Por mi parte, nada tengo que obstar a ello –pues, como toda *normatividad* también esta puede ser fuente, a la vez, de una mejora o de un empeoramiento de nuestras maneras de estar *en* y *con* diversos objetos, sean de la naturaleza que sean. Pero ocurre que en el proceso de estudio de la densa y difícil

obra de Bruno, "lo velado" –eso que aquí no se va a exponer– puede arrojar no pocas luces sobre sus textos, especialmente sobre aquellos pertenecientes a una tradición que, como decía Rossi<sup>5</sup>, terminó con (y en) Leibniz y que –habría que añadir– las historias "canónicas" de la filosofía suelen obviar con despreocupación y ligereza.

Se dirá que está en la experiencia "oculta" de todos quienes han atravesado y atraviesan el sendero –no poco tortuoso– del estudio de "los filósofos" el haber batallado con textos cuyo nervio, desmesura y "vida" suele ser proporcional a su antigüedad. Quiero decir: en este camino, un mismo texto puede y suele ser objeto de mil revisiones y relecturas, siendo que cada una de ellas ofrece –con suerte– una nueva luz que viene a completar, matizar y resituar lo previamente entendido; en los peores casos, empero, lo que era luz deviene tiniebla y hasta una extraña desesperación en la que lo previamente entendido parece escurrirse y escaparse, perdiendo así todo el perfil que le habíamos adscrito. En mi caso, al estudiar a Bruno durante estos años –parcialmente, no puede ser de otro modo–, me ha parecido como si en mi alma, entendimiento, o como se quiera, se hubiese ido ensanchado una brecha ya existente (y, creo, existente en todos los que abordan histórico-filosóficamente la filosofía misma) a la que, ciertamente, no sé ponerle nombre. Con todo, quizás se puede mentar tal fenómeno apelando a la distinción entre la *explicación* y la *comprensión*. Porque –al menos por cuanto me concierne– soy capaz de explicar cosas como el aristotélico "pensamiento que se piensa a sí mismo" y que maravillosamente con-mociona el cosmos entero; asimismo, soy capaz de dar cuenta del Bien platónico o del *esse* tomista, e incluso he podido en algunas ocasiones explicar a mis alumnos y amigos cosas como el *satori*, las bodas místicas o la vivencia oceánica. Pero el asunto deviene más que turbio, complejo, difícil y hasta imposible cuando se trata no ya de explicar, sino de *comprender* estas cosas. Y, curiosamente, si se me preguntara qué quiere decir que no puedo comprender esas cosas, no sabría *explicarlo*. Sea como sea, es el caso que con el Nolano, esa grieta se ha ensanchado más que nunca –y sospecho que lo mismo hubiese ocurrido si estas páginas estuviesen dedicadas a cualquier otro pensador–. Quizás algo de esto hay en las bien conocidas críticas brunianas al *pedante*: aquel que maneja las explicaciones, que las sabe, que es capaz de hacer filigranas y cosas virtuosas con ellas, pero que no comprende en absoluto.

Por eso, y como algunos han notado, sería hasta de precaución metodológica tener bien presente esta vivencia cuando uno comienza no ya a ahondar libremente en el texto de Bruno, sino a intentar explicarlo o decir algo sobre él. Y es que su obra presenta una particular idiosincrasia que, creo, viene de su inserción en un modo de pensar y comprender el mundo radical y absolutamente ajeno a nuestros tiempos. Seguramente, tal escollo viene a expresarse del mejor modo posible en cuanto uno lanza una breve ojeada a sus textos mnemónicos, precisamente esos que al parecer de Rossi son extraños a la filosofía moderna y, con ella, a la

---

<sup>5</sup> Paolo Rossi, *Clavis universalis: arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960), XIII.

contemporánea. En tales textos –escritos unos con un estilo lacónico, otros cuajados de bellas figuraciones, metáforas y un rico conjunto de tropos– se mezclan, y lo iremos viendo a lo largo del texto, nociones propias de la metafísica, de la física de la teoría del conocimiento, de la mnemotécnica clásica, de la retórica, la lógica, etc. Así, a veces parece que en ellos Bruno quiere enseñar técnicas de memoria para favorecer el discurso público del orador, otras que desea vivificar de formas misteriosas la facultad imaginativa del hombre, otras que desea hacer algo como una "metafísica figurativa", a veces parece empeñado hasta en cambiar el *pathos* social y provocar una revolución cultural fundada en nuevas *mores* y políticas, a veces parece estar buscando modos de ganar los favores celestes, en otras ocasiones se ve empeñado en trasmutar el sentido religioso del hombre de su tiempo, y además, y por todo ello, impregna sus textos de un fuerte componente mágico y esotérico. Es cierto que cabe encontrar en el tiempo de Bruno perspectivas similares, tanto en pensadores ligados a una tradición que ha sido denostada por los constructores de la historia de la filosofía occidental –Agrippa, Camillo–, cuanto en figuras más reconocidas cuyas "técnicas" afectivo-imaginativas siguen más que presentes en la actualidad: tal es el caso, por ejemplo, del fortísimo y fundamental papel que juega la imaginación en la práctica religiosa de Ignacio de Loyola<sup>6</sup>-. Tal abundancia temática ha ocasionado, naturalmente, que los escritos de Bruno sobre la memoria, entre otros, hayan sido abordados desde las más diversas y ricas perspectivas: en los inicios mismos de los estudios brunianos, por ejemplo, se desechaban como cosa excéntrica y sin valor filosófico alguno; para otros intérpretes ha sido centrales y han sido vistos como una teoría del conocimiento, como una teoría mágica e incluso como mero recurso mnemónico<sup>7</sup>.

Como no podría ser de otro modo, todas estas interpretaciones van ligadas a su texto y a un esfuerzo por *explicar* y *comprender* lo que ahí se dice. Por eso no puede ser motivo de escándalo que Bruno sea un exponente –acaso un tanto hiperbólico– de un fenómeno que ha estado siempre presente en la misma historia de la filosofía –baste pensar en el célebre texto del *Acerca del alma* sobre el Intelecto Agente y en sus diversísimas interpretaciones medievales y renacentistas–. En este sentido, la tarea misma que se impone a cualquier estudio histórico-filosófico, y que he intentado llevar a cabo, no debe ser sino la de explicar lo que ya está tejido de algún modo en los escritos y hacerlo apoyado en el ideal de acercarse lo más posible a su comprensión, no ya solo individual, sino también pública. Si se quiere, se trata de algo como un ideal regulativo kantiano, o como una función que, tendiendo infinitamente a un punto, no llega jamás a alcanzarlo. He tratado, de este modo, de ofrecer, mediante el objetivo señalado en la sección anterior, un ángulo distinto que permita focalizar nuestro interés en algunos pasajes concretísimos de la obra de Bruno, de destacar ideas interesantes –algunas, hasta donde sé no lo suficientemente notadas– y, sobre todo, de incardinar a Bruno en *su* tiempo, en

<sup>6</sup> Véase al respecto: Paul Richard Blum, "Heroic Exercises: Giordano Bruno's de *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola's *Exercitia Spiritualia*", *Bruniana & Campanelliana* 18, nº 2 (2012): 359-373.

<sup>7</sup> Una buena síntesis de estas dificultades está en Manuel Mertens, *Magic and Memory in Giordano Bruno: the Art of a Heroic Spirit* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 1-27.

sus fuentes y en una tradición de la que no se cansó de beber para asumirla, invertirla, recortarla y pensar desde ella su propia filosofía, su *nova philosophia*.

En suma, la idiosincrasia de la obra bruniana es un doble filo en el cual uno puede caminar equilibradamente o abismarse e incurrir en no pocos errores y tergiversaciones. En este trabajo, el ejercicio de comprensión de su teoría del método científico y sus límites ha sido llevado a cabo con toda la precaución que me ha sido posible, aplicando un procedimiento que bien puede denominarse "reconstructivo". Hay dos sentidos en que se puede tomar esta noción y que, en este caso, guardan cierta relación. De un lado, y atendiendo a su significación metodológica general, se entiende por "reconstrucción", y concretamente por "reconstrucción racional", el proceso o método que busca desentrañar las estructuras –y así, los nodos fundamentales y sus relaciones– que subyacen a una cierta realidad y que pueden ser expresadas y ordenadas mediante símbolos, ya sean lingüísticos o de cualquier tipo. Esta definición, que bebe muy libremente de las propuestas metodológicas de diversos autores contemporáneos, puede ser muy bien adscrita –debido, eso sí, a su amplitud y cierta vaguedad– al programa presente en sistemas filosóficos como el kantiano o el hegeliano. Se trata, en ambos, de localizar, identificar y describir los elementos que subyacen ya sea a la experiencia del mundo o al mundo mismo, y de estudiar las relaciones que *constituyen* o que conforman la posibilidad misma de tales fenómenos. Es claro que, atendiendo a esta vaga determinación, el proyecto de Bruno parece ser similar a estos –y tendremos ocasión de ver el punto de contacto que el mismo Hegel vio entre su filosofía y la de Bruno–. En este sentido amplio, el *método* de Bruno, por estar fundado en la relación especular con el mundo, pretende ser, a su manera, "reconstructivo", es decir, un modo de localizar y describir las estructuras metafísico-físicas últimas de lo real –en base, como ya hemos visto, a elementos como la potencia, los actos, etc.–. Naturalmente, en el caso de este trabajo, nuestra labor "reconstructiva" no puede desarrollarse según este método puramente filosófico, pero sí atendiendo muy de cerca a él, por cuanto no pretendo, en suma, más que *poner orden* a lo dicho por Bruno, considerando que su propia labor es reconstructiva. En otros términos: se trata de reelaborar las reflexiones de Bruno en torno al método otorgándoles una cierta unidad que permita esclarecer el sentido y forma última de una doctrina que no aparece, como tal, desarrollada sistemáticamente y en profundidad en sus escritos. Nuestro acercamiento supone, en suma, que este estudio sea no la mera explicitación de los elementos cardinales que constituyen su teoría, sino también un intento por ofrecer una explicación sistemática de la misma.

Que el estudio de las reflexiones de Bruno en torno a la teoría clásica del método científico requiera de una aproximación de este tipo implica, por otra parte, un trabajo de análisis *intertextual*, dado que no hay en toda su obra un interés manifiesto –no al menos inmediatamente datable– por elaborar una teoría sistemática del método, como tampoco una teoría completamente desarrollada respecto a su posible fundamentación onto-gnoseológica.

Hay asimismo otras razones que muestran la necesidad de un ejercicio intertextual: la contribución de Bruno al tema del método científico depende en gran medida de la apropiación, modificación y articulación de ideas y conceptos heredados de muy diversas tradiciones, entre las que destacan la aristotélica (y algunas precisiones a la misma hechas por Tomás de Aquino), la neoplatónica y la de Ramon Llull. Los estudios brunianos, como vamos a ir viendo, han dado buena cuenta del particular aspecto que presentan tales fuentes en los textos de Bruno –especialmente en el caso llulliano–, quien las recoge críticamente y reelabora de un modo original para construir su filosofía. Pese a todo, no sabemos aún cómo y en qué medida se articulan y conjugan tan dispares ideas en su *concepción del método en general*. En este sentido, creo que es conveniente ir incardinando los contenidos y matices que presentan ciertas obras marcadamente llullianas con ideas y tesis que claramente derivan de otra manera de concebir el método y que están presentes en los textos de la tradición aristotélica. Finalmente, la labor intertextual está exigida por la misma naturaleza del tema a tratar: la doctrina del método, al menos desde su primera presentación en la obra de Aristóteles –principalmente en los *Tópicos*, *Sobre la interpretación* y los *Analíticos*– no cuenta como mera taxonomía o distribución de los distintos estratos en que cabe desarrollarse la actividad científica, sino como explicación de las distintas elongaciones que estos momentos encuentran en la teoría del conocimiento y la ontología. Así, se impone también como momento central abordar la teoría bruniana *desde* estos espacios analíticos lo cual implica, de nuevo, el entrelazamiento de textos de diverso contenido.

Pese a que, como veremos más abajo, algunos estudiosos han afirmado la existencia de al menos tres etapas en el desarrollo de la *nova filosofía*, en nuestro trabajo hemos tomado sus textos, más bien, como si fuesen expresión múltiple o multiforme de una serie de ideas que pueden ser formuladas y concretadas de diversas maneras. Surge de aquí la última dificultad que me gustaría destacar, y que tiene que ver con los diversos estilos que usa el Nolano para dar cuenta de sus tesis. Bruno teje sus escritos utilizando muy diversos registros que van del diálogo al poema, pasando por el tratado, los apuntes para dar lecciones, la obra teatral, sin olvidar, por supuesto, el denominado *corpus iconographicum* donde se amalgaman figuraciones, esquemas, emblemas y signos muy difícilmente comprensibles. Además, en la gran mayoría de sus obras asistimos a un lenguaje bastante cargado de recursos retóricos, de metáforas, elipsis, hipérbolos, y no pocas torsiones en el significado de los conceptos. Junto a lo dicho, se da el caso de que en los momentos en que Bruno parece adaptarse fielmente al lenguaje filosófico usual de la época nos encontramos ante no pocas oscuridades, deslizamientos conceptuales y contradicciones, como cualquier lector del *De la causa* –su obra metafísica por antonomasia– sabrá ver de inmediato. Para solventar en la medida de lo posible esta dificultad he intentado ajustar y definir lo más posible el significado de ciertos conceptos cardinales en este trabajo, conceptos que presentan distintas formulaciones en la obra de Bruno. Tal ajuste se ha hecho en todo caso a través del estudio cotejado de los distintos matices, sentidos y aplicaciones que

guardan los mismos. Pero si su diversidad estilística merece especial atención es precisamente porque se puede afirmar que los distintos lenguajes cuentan para él como diversas y legítimas arquitecturas conceptuales que pueden ser utilizadas para explicar lo real desde distintos ángulos o perspectivas, y hacerlo, en todo caso, con verdad. Quien más atención ha prestado a este fenómeno particularísimo de la filosofía de Bruno ha sido el profesor Michele Ciliberto, que entiende que el uso de distintos lenguajes es un *método* propio de la filosofía de Bruno o, en otros términos, es característica fundamental de su *modus philosophandi*. Esta propuesta puede ser trasladada asimismo al tema que nos ocupa y en el capítulo siguiente daremos cuenta de ello a través de un análisis de las nociones brunianas de "método" y "arte".

Una vez señalado nuestro método analítico, quisiera hacer alguna precisión de carácter bibliográfico. Para este trabajo me he basado, naturalmente, en los textos de Bruno y en sus fuentes. Respecto a las fuentes, gran parte del estudio depende del análisis de las críticas –explícitas e implícitas– que Bruno realiza a Aristóteles, de quien he analizado, sobre todo, *Tópicos*, *Categorías*, los dos *Analíticos* y, claro está, la *Metafísica* en las traducciones y ediciones críticas al castellano señaladas en los lugares pertinentes. Además de la obra aristotélica me he servido, como recurso fundamental, de la obra de Tomás de Aquino, especialmente sus comentarios a la *Metafísica* y los *Segundos Analíticos*. Junto a estas fuentes serán también relevantes algunos textos de Ramon Llull, como su *Logica nova*.

Por lo que concierne a las obras de Bruno, vamos a estudiar sobre todo los textos latinos pertenecientes a la trilogía de Wittenberg y en menor medida otros textos latinos. De los diálogos italianos he tomado casi en exclusiva –con necesarias referencias a otras obras– el *De la causa*. Respecto a la trilogía de Wittenberg, hay que señalar que en las últimas décadas se han venido publicando ediciones críticas del *De lampade combinatoria lulliana* y *Lampas triginta statuarum*, siendo estas las que he manejado en el estudio. Para *De progressu*, que no conoce aún edición crítica, he manejado la edición de Fiorentino, Tocco y Vitelli que, bajo el título *Opere latine conscripta* fue publicada en tres volúmenes entre los años 1879 y 1891. Quede dicho que en el momento de redacción de este trabajo, se espera la publicación del *De minimo* en edición crítica, en un volumen que recogerá los textos matemáticos del Nolano. Muy seguramente, *De progressu* formará parte de otro volumen dedicado a los textos aristotélicos de Bruno, cuya publicación se espera también próximamente. Por otro lado, respecto a la bibliografía secundaria, he de decir que hay una suerte de "desequilibrio" en esta investigación. Todas las reflexiones en torno a la ontología y la cuestión general por el "método" están convenientemente construidas en diálogo con los estudiosos y, evidentemente, con la letra de Bruno. No obstante, se va a ir viendo que, a lo largo de toda la investigación, hay una importante carencia de estudios citados en lo que a las reflexiones en torno a los distintos momentos o fases del método de Bruno refiere. La razón es, simplemente, que por diversas causas que explicaremos abajo, no existen aún tales estudios. Quizás haya sido esta la dificultad más importante que he tenido que enfrentar, caminando con la única luz de



unos textos difíciles, crípticos, atravesados de un estilo lacónico y elíptico, con el añadido de que algunos como *Animadversiones* o la *Summa terminorum metaphysicorum* están inacabados<sup>8</sup>, y otros que, como *Lampas*<sup>9</sup>, aun cuando querían ser revisados y corregidos por Bruno antes de su publicación, no pudieron ser pulidos porque Bruno fue detenido y encarcelado sorpresivamente. En este sentido, lo que aquí se incluye es una propuesta, necesariamente parcial y limitada, sobre un aspecto concreto de la lógica de Giordano Bruno. Si el tema contribuye a incrementar el interés por estos aspectos "olvidados" de su pensamiento, me doy por más que satisfecho.

Antes de finalizar con los aspectos metodológicos de este trabajo, me gustaría señalar una última nota relativa a las obras que componen la trilogía de Wittenberg, y ello porque las tres van a ser, con mucho, los textos fundamentales en que vamos a apoyarnos. Durante el periodo comprendido entre 1586 y 1588, Bruno residió en Wittenberg, a orillas del Elba, auspiciado por el doctor y profesor de leyes Alberico Gentili<sup>10</sup>. Según relató el Nolano a la Inquisición veneciana, Gentili «me introdusse a legger una lezione dell' *Organo* di Aristotele; la qual lessi con altre lezioni di filosofia dui anni»<sup>11</sup>. En la "Ciudad de Lutero", la academia se afanaba por recuperar una tradición aristotélica ausente en los cursos universitarios, una exigencia que no estaba motivada por causas puramente intelectuales sino que respondía a los intereses político-religiosos del príncipe Cristián I, Elector de Sajonia desde 1586<sup>12</sup>. Pese a la importancia que encierra esta constatación del clima político en el que se vio inmerso Bruno en la penúltima de sus peregrinaciones, para determinar las peculiaridades de su producción filosófica en esta época es más importante reflexionar en torno a las motivaciones del propio Gentili. Aquilecchia determinó acertadamente que Gentili conocía las radicales posturas cosmológicas discutidas por Bruno en Oxford<sup>13</sup>, por lo que, en principio, no era Wittenberg el contexto adecuado para que Bruno desarrollase en sus lecciones cuestiones de tipo teológico, metafísico o cosmológico, habida cuenta del profundo antiaristotelismo que el Nolano había profesado ya en sus escritos italianos y habida cuenta también de sus invectivas contra la "asinidad" de los reformados.

Que Bruno elaborase en esta época una serie de comentarios a los textos lógicos del Estagirita y que los mismos estuviesen inspirados por una cierta "neutralidad" es algo que puede sostenerse si se toman en consideración –y muy superficialmente– obras redactadas en

---

<sup>8</sup> Acerca de *Animadversiones*, Matteoli y Tirinnanzi destacan que en el manuscrito, en la sección final, donde Bruno se afana por demostrar la eternidad del mundo mediante un mecanismo lulliano, existen algunas páginas en blanco, muy seguramente dejadas por Bruno con la intención de completar dicha demostración. Al respecto véase su comentario a la obra en BOL, *Animadversiones*, 523.

<sup>9</sup> Nicoletta Tirinnanzi, "La composizione della *Lampas triginta statuarum*", en *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*, ed. Eugenio Canone (Firenze: Leo S. Olschki, 2003), 305-24.

<sup>10</sup> Michele Ciliberto, *Giordano Bruno* (Bari: Laterza, 2005), 205.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Maurizio Cambi, *La macchina del discorso: lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno* (Napoli: Liguori: 2002), 95.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 94.

este periodo como el *De progressu* o acaso el *Artificium perorandi*, publicado póstumamente en 1612<sup>14</sup>. El primero es un comentario más o menos fiel<sup>15</sup> a los *Tópicos* de Aristóteles, mientras que el segundo lo es de la *Retórica a Alejandro* atribuida a Aristóteles en la época. Sin embargo, no es menos cierto que Bruno no cesa en esta época en su empeño por demostrar las contradicciones y profundas limitaciones que encierran los conceptos aristotélicos, afanándose en la revisión de su *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*, reimpresso, con modificaciones, bajo el título *Acrostimus camoeracensis*<sup>16</sup>. La epístola introductoria al *De lampade*, dirigida al nuevo rector Johannes Zanger y a los miembros del senado académico, y en la que Bruno pretende convencer de la grandeza del sistema lógico de Ramon Llull, es una muestra importante de que su actitud crítica permanecía inalterada<sup>17</sup>.

Así pues, que Bruno mismo presente *De progressu* y *De lampade* como obras elaboradas según los cánones del "comentario" no supone, a mi juicio, que la trama conceptual de las mismas se ajuste estrictamente a dichos límites. Es, de hecho, dentro de estos cánones, donde estos libros fueron introducidos a finales del siglo XIX, tanto en la pionera edición de Tocco (*Opere latine conscripta*) como en su estudio sobre la obra latina del Nolano titulado *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. El adecuado análisis de estos escritos ha tenido que esperar, no obstante, hasta los primeros años del siglo XXI, cuando se han producido nuevos acercamientos motivados, directa o indirectamente, por la profunda apertura que supuso la obra de Corsano –*Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*– y por la superación del paradigma interpretativo propuesto por Yates. Contamos actualmente con los profundos análisis de los profesores Marco Matteoli o Maurizio Cambi que, junto a otros estudiosos, han contribuido a ofrecer una nueva imagen del pensamiento de Bruno. El primero, apoyado especialmente en el estudio de la gnoseología bruniana y en el concepto de "lógica fantástica" ha elaborado, junto a Nicoletta Tirinnanzi, un comentario integral al *De lampade*, analizando cómo Bruno se apropia del aparato conceptual de Llull para demoler todo componente jerárquico asociado a la idea de la *scala naturae*, con el objetivo de ofrecer una filosofía natural –y en último término una metafísica– en la que las diversas relaciones entitativas han de entenderse no ya *verticalmente*, sino de modo *horizontal*. El segundo, por otro lado, ha mostrado que la adopción bruniana del arte llulliano no solo está al servicio de su ontología, sino que está enraizada en su interés por superar en eficacia y utilidad los procedimientos lógicos y retóricos de Aristóteles.

*Lampas* ha encontrado, con todo, un destino diverso. Publicada por vez primera muy tardíamente, en 1891, ha suscitado expectación prácticamente entre la totalidad de los investigadores y, sin embargo, los estudios brunianos no cuentan en su haber con un análisis

---

<sup>14</sup> Ciliberto, *Giordano Bruno*, 205.

<sup>15</sup> Cambi, *La macchina del discorso*, 97-8.

<sup>16</sup> Ciliberto, *Giordano Bruno*, 205.

<sup>17</sup> Véase el estudio introductorio de Michele Ciliberto a *Opere llulliane*, XVII.

monográfico de esta obra. Respecto a *Lampas* se ha afirmado en repetidas ocasiones –frente a la ligereza con la que Tocco determinó su escaso valor<sup>18</sup>– que cuenta como obra fundamental de Bruno<sup>19</sup> o acaso como «una delle opere più affascinanti e complesse di tutta la produzione del Nolano»<sup>20</sup>. Pero, insistiendo en lo dicho, la bibliografía disponible no ofrece sino bien descripciones generales de los objetivos y tesis fundamentales de *Lampas*, bien sucintos análisis del concepto "estatua", bien explicaciones sobre la relación, explícitamente indicada por Bruno, entre *Lampas* y otras obras importantes como *Explicatio*, *De umbris* o *De la causa*. Probablemente, a la base de este estado no esté únicamente su tardía publicación, sino la extrema dificultad de un texto críptico, oscuro, carente de un orden expositivo lo suficientemente claro y poseedor de una serie de incongruencias sobre las que la crítica ha llamado la atención<sup>21</sup>.

Dentro de este cuadro brilla la excepción que suponen los estudios de Nicoletta Tirinnanzi<sup>22</sup>, responsable de la edición crítica y traducción italiana de *Lampas*, y que no solo ha analizado con insistencia los postulados ontológicos que el Nolano desarrolla con ocasión de los seis primeros infigurables<sup>23</sup>, sino que ha estudiado los conceptos de "materia" y "escala natural" considerándolos, con toda razón, como ejes axiales de dicha obra en íntima trabazón con los textos mágicos de Bruno. Además, ha mostrado cómo Bruno revisó y reelaboró en repetidas ocasiones un texto que no llegó a considerar nunca como definitivamente acabado. En *Lampas*, como en las restantes obras de la trilogía de Wittenberg, no falta el momento crítico. De hecho, la más inmediata y superficial distancia que separa *De progressu* y *De lampade*, de un lado y *Lampas*, de otro, es que esta última no tiene a la base una única apoyatura textual concreta y, por ende, no está construida según el modelo del "comentario". Si, como se ha dicho, las investigaciones actuales consideran que tampoco las dos primeras han de entenderse como comentarios "neutros", por cuanto incorporan ambas una crítica a la concepción jerárquica de la escala natural-metafísica y a la lógica de cuño aristotélico, es cabal suponer que estos dos elementos están, en *Lampas*, no solo desarrollados orgánicamente, sino también dispuestos sistemáticamente de modo tal que supongan una mejora sustancial

---

<sup>18</sup> Felice Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* (Firenze: Le Monnier, 1889), 77.

<sup>19</sup> Ciliberto, *Giordano Bruno*, 206.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Véase, por ejemplo, Nicoletta Tirinnanzi, "«Materia prima» e «scala della natura»: dalla *Lampas triginta statuarum* alle opere magiche", en *Autobiografia e filosofia: L'esperienza di Giordano Bruno*, ed. Nestore Pirillo (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2003), 37-51. También Nicoletta Tirinnanzi, "La composizione della *Lampas triginta statuarum*", en *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*, ed. Eugenio Canone (Firenze: Leo S. Olschki, 2003), 305-24. Asimismo, Nicoletta Tirinnanzi, "Il nocchiero e la nave: forme della revisione autoriale nella seconda redazione della *Lampas triginta statuarum*", en *La mente di Giordano Bruno*, ed. Fabrizio Meroi (Firenze: Leo S. Olschki, 2004), 232-341.

<sup>23</sup> El interés de los estudiosos se pone, pues, especialmente en la ontología. De hecho, hasta donde sé, solo existe una traducción parcial de *Lampas* fuera de las fronteras italianas, en la cual Sébastien Galland recoge la primera parte de la obra. Véase Sébastien Galland, *De la triade supérieure et contraire: De opposita superna triade* (Chambéry: Comp'Act, 2004).

respecto a los textos referidos, como el propio Bruno afirma<sup>24</sup>. En este sentido, Cambi, entre otros, afirma que *Lampas* se sitúa en el mismo horizonte teórico que *De lampade*, constituyendo su complemento y parcial corrección<sup>25</sup>, de modo tal que, como señala Ciliberto, la ontología y lógica de *Lampas*, «oltre a preludere al ciclo delle opere magiche, corona, a giudizio di Cambi, il ciclo di testi lulliani»<sup>26</sup>.

Como vemos, pese a que estos intérpretes –junto a otros que iremos destacando– se han acercado a estas obras lógicas, no es posible encontrar en la bibliografía actualmente disponible un análisis en detalle de las ideas brunianas en torno al método. Este estudio, pretende ser una contribución que venga, a su manera, a complementar estos trabajos. En este sentido, nuestra propuesta de lectura se ha centrado especialmente en poner de manifiesto que la teoría del método que Bruno desarrolla en *De lampade* o *Lampas* responde plenamente a su fuertemente antiaristotélica ontología, lo que supone leer estas obras, especialmente la primera, no como "meros" comentarios o síntesis escolares del propio Bruno, sino como *articulación* lógica de su concepción de la naturaleza.

#### § 4. Pertinencia de la investigación

Por supuesto, antes de comenzar nuestra andadura, conviene cuestionar en qué sentido nuestro objetivo, la reconstrucción y análisis de la teoría bruniana del método, puede arrojar luz u ofrecer ideas relevantes a la discusión actual en los estudios brunianos. Creo que hay al menos cuatro razones que legitiman la pertinencia de nuestro trabajo, de entre las que destaca especialmente la primera que vamos a notar, y que servirá abajo para articular un breve estado de la cuestión. La primera razón (1) estriba, llanamente, en que los estudios brunianos no cuentan aún en su haber con un análisis sobre este tema, como tampoco encontramos estudios de carácter más general relativos a la articulación bruniana de diversos recursos heredados de la tradición lógica medieval, especialmente en lo que concierne, de un lado, a la lógica aristotélica y, de otro, a la elaborada en la tradición lulliana. No se trata, con todo, de que cedamos aquí al gusto por la novedad sino de que, como iremos advirtiendo, abordar la obra del Nolano con el interés puesto en su teoría del método puede ofrecer interesantes matices y precisiones no solo, naturalmente, respecto a su doctrina lógica general, sino también respecto a su ontología y sobre su teoría del conocimiento. Muy seguramente, la causa de esta carencia de estudios sea tan –por así decir– interna como externa al propio texto de Bruno. Externa, porque como acabamos de ver, la gran mayoría de las reflexiones brunianas

---

<sup>24</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.* 1392-6.

<sup>25</sup> Cambi, *La macchina del discorso*, XVI.

<sup>26</sup> *Ibid.*

en torno a nuestro tema se concentran en su *corpus* latino y este no comenzó a estudiarse en profundidad hasta los años cuarenta del siglo XX<sup>27</sup>. Las causas "internas" son, por su parte, más difíciles de discernir, pero son relativas al hecho de que el tratamiento bruniano del método aparece engarzado siempre y en todo caso junto a otras materias no menos complejas y difícilmente separables. Los textos "lógicos" de Bruno, se vio, incorporan un buen número de tesis y presupuestos de carácter propiamente ontológico, así como un conjunto de reflexiones que giran en torno al arte mnemotécnico y la teoría del conocimiento. Precisamente por eso, Bruno va a exponer su lógica *junto a* –o acaso *mediante*– la presentación de diferentes y variadísimos esquemas figurativos –atrios, campos, estatuas, ruedas llullianas, etc.– que tienen como objetivo favorecer la imaginación y, sobre todo, la memoria de aquellos a quien destina su arte. Creo, y justamente esta es la razón principal de que no se haya estudiado la cuestión del método, que los estudios brunianos no han separado con suficiente claridad los aspectos mnemotécnico-figurativos y los aspectos lógico-conceptuales que quedan amalgamados en los textos "lógicos". Paolo Rossi, con su fundamental *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria de Lullo a Leibniz*, fue el impulsor de un nuevo y vastísimo campo de estudios en torno al llullismo y la mnemotecnia bruniana, desarrollado en abierta oposición al paradigma "hermético" propuesto por Frances Yates<sup>28</sup> en los años sesenta. Rossi condensa su lectura del pensamiento lógico de Bruno con la expresión –que creo importante matizar– de "lógica fantástica". "Lógica", en tanto supo entender que el abigarrado sistema figurativo de Bruno –que trajo de cabeza al mismo Hegel<sup>29</sup>– no es otra cosa que un conjunto de normas que sancionan el enlace entre imágenes o entre conceptos y proposiciones; "fantástica", porque redujo estas normas a las que regulan las actividades propias de la *phantasia*, facultad mediadora entre la sensibilidad y el intelecto que es sin duda fundamental en la gnoseología de Bruno. La expresión "lógica fantástica" ha tenido una grandísima fortuna en los estudios brunianos, fruto del elemento más destacado y acertado de la misma. Para Rossi, la lógica fantástica de Bruno es una de tantas *clavis universalis* elaboradas en el Renacimiento. Una *clave* o ciencia generalísima que permite al hombre

«decifrare l'alfabeto del mondo; riuscire a leggere, nel gran libro della natura, i segni impressi dalla mente divina; scoprire la piena corrispondenza tra le forme originarie e la catena delle umane ragioni; costruire una lingua perfetta capace di

---

<sup>27</sup> Para un sucinto repaso de la historia de los estudios brunianos, véase, por ejemplo, el estudio introductorio de Michele Ciliberto al volumen *Opere luliane*, IX-XLI, así como el estudio introductorio de Miguel Ángel Granada en Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, ed. trad. y notas de Miguel Ángel Granada (Madrid: Tecnos, 2015), XIII-CCLIX.

<sup>28</sup> Las obras de referencia disponibles en castellano son Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética* (Barcelona: Ariel, 1994); Frances Yates, *El arte de la memoria* (Madrid: Siruela, 2011); Frances Yates, *Ensayos reunidos I: Lulio y Bruno* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

<sup>29</sup> Véase al respecto Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955), 170-89.

eliminare gli equivoci e di svelare le essenze mettendo l'uomo a contatto non con i segni, ma con le cose»<sup>30</sup>

El "descubrimiento" de la lógica fantástica supuso un necesario revulsivo en los estudios brunianos, particularmente porque tal tesis permitió, por vez primera, entender adecuadamente la relación que existe entre los textos propiamente mnemotécnicos de Bruno –v.g. el *De umbris*– y los textos llullianos –como el *De lampade*. Y es que a juicio de Rossi, y mejorando interpretaciones como la de Tocco –quien separaba tajantemente ambas tipologías textuales–, para entender adecuadamente la propuesta lógica o metodológica del Nolano, hay que tener bien presente que en su filosofía se establece una estrechísima ligadura –cuando no una identificación– entre lo que se puede denominar una "psicología" y una "metafísica"<sup>31</sup>: si se quiere, Bruno hace converger dos tipos de técnicas, una destinada a describir y mejorar los procesos y facultades que están a la base del conocimiento –tales como el sentido, la memoria, la imaginación, o el intelecto– y otra destinada a describir la naturaleza en su trama de entidades y relaciones. En este sentido, las obras llullianas, en las que Bruno desarrolla una lógica –entendida como el conjunto de normas y procedimientos que sancionan la construcción de esas cadenas de razones propiamente conceptuales en sus distintos niveles de complejidad–, vienen a confluir con las obras mnemotécnicas, en las que, esta vez, está más preocupado por elaborar diversos sistemas y cadenas en las que se conjugan no ya conceptos, sino imágenes elaboradas gracias al concurso del sentido, la memoria, la imaginación y también, a su manera, el intelecto. Aun cuando no hayamos mentado los conceptos fundamentales con los que Bruno teoriza en torno a ambas técnicas, las palabras de Rossi pueden comprenderse sin mucha dificultad: las «idee-ombre, nelle quali si rispecchia la trama dell'essere, si presentano sul piano della sensibilità e della immaginazione, appaiono come fantasmi e sigilli [...]; attraverso la ritenzione artificiale delle "catene" o delle relazioni che intercorrono fra le ombre si potrà giungere a ricostruire [...] i nessi che legano le idee»<sup>32</sup>. Creo no obstante que, si bien no se puede negar que las imágenes, productos derivados de la operación fantástica, tienen un papel fundamental en el desarrollo y despliegue de los conceptos –y por ende de la lógica misma–, es preciso, con todo, insistir en que en no pocos lugares de la obra de Bruno se dice que los nexos ideales –que ya no se dan entre las imágenes, sino entre los conceptos– aparecen relacionados con los nexos fantásticos mediante mera *analogía*: se trata, pues de que los conceptos deben ser *como* las imágenes –particularmente en lo que concierne a su carácter de *complejos*– pero de que, con todo, los mismos conceptos son depositarios de ciertas propiedades que ya no están presentes en las imágenes, propiedades que, dicho sea, no derivan de la facultad fantástica sino de otras operaciones gnoseológicas, particularmente la segunda intención del entendimiento. Que entre las imágenes y los

---

<sup>30</sup> Rossi, *Clavis universalis*, IX.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 114.

conceptos haya ciertas diferencias –y por eso una relación de tipo analógica– es algo que se puede detectar muy fácilmente en el texto de Bruno: hay –y así comienza *Lampas*– ciertos conceptos que no pueden ser *figurados* o *imaginados* y hay, asimismo, ciertas imágenes que son muy difíciles de expresar conceptualmente –como la identidad que *imaginativamente* se capta sin dificultad entre la anchura, largura y profundidad de una esfera, solo puede ser "entendida" conceptualmente yendo más allá de los propios límites del entendimiento o, si se quiere, colocándonos en la *coincidentia oppositorum*. Así, creo que la suerte de "reducción" que se opera en el planteamiento de Rossi, viene, por así decir, a "ocultar" algunos elementos peculiares de los conceptos y que, por su propia naturaleza, están ausentes en las imágenes. Precisamente por ello, vemos aquí una de las causas "internas" que pueden explicar el escaso interés que ha suscitado la lógica bruniana, al menos entendida desde sus aspectos propiamente conceptuales. Sea como sea, es este un complejo tema que debemos argumentar, profundizar y matizar convenientemente abajo.

La segunda razón (2) de la pertinencia de este trabajo deriva, asimismo, de que también en sus obras lógicas Bruno introduce un buen número de cuestiones ontológicas. Que ello sea así no puede ser visto, ciertamente, como un *problema*. De hecho, es lo usual en los tratados sobre lógica legados por la Escuela y en los tratados de los que se sirve el Nolano, fundamentalmente el *Ars* llulliano y la *logica vetus* y *nova*. De entre la inabarcable multiplicidad de asuntos ontológicos que se tratan en estos textos, hay uno que se ha convertido en el nudo fundamental de los estudios brunianos. El tema no es otro que el problema de la relación que se establece entre la Sustancia y sus accidentes. Este tema ha sido abordado atendiendo a dos problemas, ligados, sí, pero distintos. El primero centró el interés de los primeros estudiosos de su obra, aproximadamente desde las últimas décadas del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX. La cuestión que tratan de resolver está sobre todo presente en *De la causa*, gran obra metafísica de Bruno, cuyas tesis son reelaboradas –con importantes matices y correcciones– en toda la vida intelectual del Nolano. En un texto muy difícil, en el que brillan momentos de claridad, pero en el que no faltan pasajes oscurísimos, Bruno indica que la Sustancia es, respecto de sus accidentes, "principio" y "causa" o, en otros términos, que es intrínseca y extrínseca, que permanece sin división y unitariamente en lo efectuado, y a la vez que no permanece. El otro problema –íntimamente ligado y que va a ser también importante para nosotros– se puede concretar como la cuestión por la descripción bruniana de la naturaleza, que es tan "vertical" como "horizontal". Distintos estudios debaten si la *scala naturae* de Bruno –que, en términos simples, se construye en torno a la tripartición entre las ideas, los vestigios y las sombras– cuenta, de hecho, como *scala* jerárquica o no. En los siguientes capítulos –especialmente en el segundo– veremos en profundidad ambas cuestiones ontológicas. Baste ahora señalar el hecho de que si como quiere Bruno, la lógica es una arquitectura *especular*<sup>33</sup>, entonces las normas que la constituyen debe estar dirigidas a

---

<sup>33</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 936.

expresar del mejor modo posible no solo la *natura* –ya se entienda como estructura vertical u horizontal– sino la relación que esta mantiene con la Sustancia. Siguiendo esto, creo que un estudio de algunos elementos interesantes de la lógica del Nolano puede ofrecer matices relevantes a la doctrina ontológica de Bruno, en especial en lo relativo al carácter mediador de la *species*, un ámbito no solo lógico sino también ontológico que, en tanto tal, se coloca entre la Sustancia y el ente natural.

En tercer lugar (3), se puede aducir, de cara a la pertinencia, que un análisis de esta naturaleza permite resituar algunas de las fuentes de Bruno y, con ello, repensarlas. Como iremos viendo, y como se viene estudiando acertadamente, los estudiosos ponen como fuentes básicas de las reflexiones brunianas en torno a la ontología y el método a pensadores como Leucipo y Demócrito, Aristóteles, Plotino, Nicolás de Cusa, Ramon Llull, etc. Pero falta aún "descubrir" la deuda bruniana con algunos representantes prominentes del pensamiento medieval, muy especialmente con las doctrinas de Tomás de Aquino y que, por sus estudios con los dominicos, conocía perfectamente<sup>34</sup>. En este sentido, a lo largo de este trabajo, además de recurrir a estas importantísimas fuentes, veremos cómo el Nolano incorpora en sus escritos algunos nodos capitales de la ontología y la lógica de este último.

Finalmente, junto a estas razones, este estudio puede contribuir también a ofrecer una nueva perspectiva sobre un problema importante de los estudios brunianos (4). Me refiero al problema de la conexión entre su obra latina y su obra italiana, una cuestión que, si bien ya está superada desde otras perspectivas, puede ser también profundizada precisamente a través de un análisis del método. En este sentido veremos que ya en el *De la causa* Bruno anuncia no pocas reflexiones metodológicas –que, en concreto, tienen que ver con la teoría de la demostración y con la universalidad y estructura compleja de los conceptos– que serán desarrolladas convenientemente en sus tratados lógicos latinos. La cuestión acerca de la conexión entre el *corpus* latino y los diálogos italianos fue especialmente relevante a principios del siglo XX. Hubo distintos acercamientos de entre los que destacan las propuestas de aquellos quienes, como Tocco<sup>35</sup>, quisieron ver en el pensamiento del Nolano distintas fases más o menos diferenciadas. No obstante, más allá de la disparidad estilística evidente entre las obras latinas e italianas y más allá de los ajustes conceptuales progresivos también evidentes, no creo que existan en el pensamiento de Bruno diferencias tan amplias como para justificar la presencia de distintas etapas en su pensamiento. Como indica Ciliberto, más bien se trata de entender que en su filosofía

---

<sup>34</sup> Michele Miele, "L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno", en *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea. Immagini. Testi. Documenti*, ed. Eugenio Canone (Cassino: Università degli Studi, 1992), 29-50.

<sup>35</sup> Tocco, *Le opere latine esposte e confrontate*, 331-61. En estas páginas Tocco desarrolla la tesis de que hay cierta evolución en el pensamiento metafísico de Bruno y lo hace partiendo del análisis del *De umbris* y *Sigillus*, pasando por *De la causa*, hasta el *De minimo*. En las páginas siguientes, 361-7, aplica sus resultados a la teoría del conocimiento. En general, Tocco ve tres estratos distintos en la producción bruniana, que van del neoplatonismo de los primeros textos parisinos, al panteísmo de la obra italiana y, finalmente al atomismo de los últimos años.



existen una serie de nodos teóricos fundamentales que son elaborados utilizando arquitecturas nocionales diversas<sup>36</sup>. Este rico modo de pensar implica otro importante desafío al investigador: en este trabajo, como se dijo, he leído la obra de Bruno desde esta precaución hermenéutica. De hecho, la idea de Ciliberto no cuenta aquí como mera "precaución" sino ciertamente como fundamento teórico general que sustenta las tesis que pretendo defender. Más adelante se entenderá esta afirmación con claridad.

---

<sup>36</sup> Michele Ciliberto, *La ruota del tempo: Interpretazione di Giordano Bruno* (Roma: Editori Riuniti, 2011), 11.

CAPÍTULO PRIMERO  
EL MÉTODO CIENTÍFICO EN BRUNO Y ARISTÓTELES: FASES Y ALCANCE  
OBJETIVO DEL MÉTODO

§ 1. Introducción

El término "conocimiento", como la mayoría de los que se colocan como ejes centrales de los discursos filosóficos, involucra innumerables sentidos y, con ellos, diversos cuerpos de problemas que no conciernen tampoco a un único ámbito teórico. Por ejemplo, bien se puede cuestionar qué decimos cuando atribuimos a alguien conocimiento efectivo, pero también podemos preguntar por el aparato facultativo que lo posibilita, por sus operaciones y actos, por sus tipos, por los objetos conocidos en virtud de los mismos e incluso se puede indagar si cabe ordenar los saberes en distintos grados de perfección. Desde antiguo, se han ocupado de estas cuestiones diversas disciplinas: naturalmente, la gnoseología, que parece centrarse casi en exclusiva en ellas pero junto a esta también la ontología o la lógica. En la Introducción, vimos someramente algunas de las críticas que los humanistas del Renacimiento ofrecieron al tema general del conocimiento y, en ellas, descubrimos al menos dos preocupaciones fundamentales: allende su intento casi "axiológico" por mostrar la superioridad de ciertos saberes sobre otros y la exageración en la que incurrieron al entender la naturaleza más íntima del pensamiento filosófico, eran bien conscientes de que el conocimiento humano no ha de quedar restringido a los estrictos límites en los que quedó –por así decir– "encorsetado" con los representantes de la Escuela aristotélica. En este sentido, sus críticas atendían primariamente a los *objetos* que era posible conocer científicamente: la ciencia es un tipo de conocimiento, de entre otros posibles, que toma por objeto ciertas naturalezas, concretamente aquellas de las que se dice que son "universales" y "necesarias". A estas características comunes y propias a todos los objetos del conocimiento científico oponían las de los objetos propios de otro tipo de saberes –ya sean de naturaleza técnica, o acaso también teórica– de estatuto diverso y que entienden como particulares y contingentes.

Desde esta brevísima descripción nos encaminamos hacia una serie de consideraciones con las que quisimos determinar de mejor modo la cuestión o el "reto" que los humanistas presentaron al pensamiento filosófico de su tiempo. En primer lugar, se estableció que sus críticas al objeto de conocimiento no dependían únicamente de aquella suerte de "axiología" en la que se insistía que era más adecuado al hombre dedicarse al conocimiento de *este* mundo, en su inabarcable variabilidad, diferencia, fenómenos, etc. En efecto: se trata, más hondamente, de entender que si la ciencia se ha ceñido o limitado a ciertos objetos es porque, a su manera, se ha asentado en una consideración artificiosa de los métodos que deben

aplicarse y seguirse en este tipo de conocimiento. De otro modo, si el aristotelismo ha estrechado tanto el campo objetivo del conocimiento científico es porque no ha captado en su justa medida las diversas maneras que tiene el hombre de conocer lo real y, concretamente, esas dos maneras básicas que están involucradas en todo procedimiento científico: la división o captación aislada de las diversas "partes" o aspectos que presentan los objetos de la naturaleza y la composición, esto es, la captación de las relaciones existentes entre las índoles previamente conocidas de forma aislada. Cabe situar la *nova filosofia* en esta dirección teórica propia de diversos pensadores del Renacimiento, y ello por cuanto en su obra se observa no solo esta orientación crítica, sino también un intento por ofrecer una respuesta a lo establecido por las corrientes aristotélicas de su tiempo. Así, con los humanistas, asumirá que el objeto propio del saber científico está restringido o limitado en exceso y que tal cosa es consecuencia de que en la filosofía aristotélica no se ha comprendido adecuadamente la naturaleza de los momentos o fases metódicas que atraviesa el hombre en su intento por conocer lo real mismo. Si bien, así vimos, Bruno acuerda plenamente con este interés, en su obra no se encuentra ni una caída en la exageración como tampoco el intento "valorativo" de sobrestimar unos saberes –los que versan acerca de lo concreto o lo posible– sobre otros. En su caso, de hecho, tal dicotomía parece esfumarse por cuanto considerará que es posible un conocimiento científico de lo *universal* que involucre, a su modo, lo *particular*, cuanto un conocimiento de lo *necesario* que incluya, a su modo, el de lo *posible* o contingente.

Esta temática– que constituye el núcleo fundamental de este trabajo– ha de ser estudiada con el detenimiento requerido. El análisis en profundidad que nos permita explicar en qué sentido el límite objetivo de la ciencia depende, en Aristóteles, de una peculiar comprensión del modo en que el sujeto conoce lo real en cada una de las fases del método, y la respuesta crítica que ofrece el Nolano a dicha posición es el objetivo principal que perseguimos en este capítulo. Se trata, en síntesis, de examinar que aun cuando nuestros autores acuerden en establecer que la ciencia es un tipo de conocimiento particular que se diferencia de otros por cuanto a su procedimiento o método, uno y otro van a entender que el conjunto de entidades, partes o aspectos de la naturaleza objeto del mismo es bien diverso. No pretendemos todavía determinar por qué la teoría del método de Bruno –particularmente *de* sus procedimientos cognoscitivos– implica ampliar el campo objetivo del saber científico sino simplemente plantear la diferencia que existe entre la filosofía de nuestros autores. En otros términos: queremos aquí plantear adecuadamente nuestra hipótesis de trabajo, mediante la que buscamos mostrar que *si* en el método científico propuesto por Bruno hay lugar para el conocimiento de las entidades universales, particulares, necesarias y posibles es por razones incardinadas en el tema del método y, más concretamente en sus consideraciones respecto al modo en que gnoseológicamente el sujeto cognoscente progresa por cada uno de sus dos estratos fundamentales.

Para alcanzar nuestro objetivo del mejor modo posible hemos dividido la exposición de este capítulo en dos secciones principales –§ 2 y § 3– a la que va anexa una cuarta centrada en el estudio de algunas propuestas actuales en torno al pensamiento del Nolano, estudio que, por razones que aduciremos, es aquí más que conveniente. No está de más, pues, ofrecer una breve síntesis con interés aclaratorio de lo que vamos a ir viendo progresivamente. La sección siguiente –§ 2– cuenta, a nuestros efectos, como explicación de las concordancias pero también de las disonancias que, en lo que concierne a la comprensión del método científico y su alcance objetivo, muestran las filosofías de Aristóteles y Bruno. En este sentido, estaremos especialmente interesados, en primer lugar, en señalar que la *nova philosophia* se vincula plenamente con las reflexiones aristotélico-escolásticas acerca del método científico. En ambas propuestas asistimos a una casi idéntica descripción de qué sea "método" en general y qué sea ya el "método científico" como especificación o concreción de un tipo particular de actividad metódica. El método científico aparece así como una cierta actividad ordenada a un fin concreto –que no es otro que el conocimiento de la naturaleza– y cuya efectiva actualización o adquisición requiere, necesariamente, que el sujeto atraviese por diversas fases cognoscitivas, denominadas, como ya sabemos, división y composición. Si bien en este aspecto de la teoría del método existe una estrecha similitud, no ocurre así con aquello que, para nuestros autores, cuenta como objeto legítimo del método científico. Por eso, habremos de ofrecer una explicitación –que, evidentemente, será perfeccionada en los siguientes capítulos– de qué cuenta para Aristóteles y Bruno como objeto de ciencia. Veremos, y así hemos dicho repetidamente, que para el primero solo es cognoscible científicamente aquello que, en la naturaleza, tenga las propiedades de la universalidad y necesidad mientras que para el segundo a estas propiedades han de añadirse sus "contrapartes", esto es, la de lo particular y posible. Estas nociones van a ser profundizadas apelando a los *Analíticos segundos* y a las interesantes críticas al mismo que aparecen en algunas obra metódica del Nolano, como *Animadversiones o Lampas*.

Una vez establecidos tanto los aspectos consonantes de nuestros autores cuanto su diferencia –y haber así determinado que si bien para ambos el método científico atraviesa por "fases" cognoscitivas similares, este alcanza objetos diversos en cada caso–, estaremos ya en condiciones de plantear nuestra hipótesis de modo concreto y adecuado, cosa que haremos en la sección § 3. Es nuestra intención sentar que las razones que justifican la disparidad entre nuestros autores han de encontrarse primaria y fundamentalmente en sus teorías acerca de las actividades metódicas o acerca de la manera en que el sujeto cognoscente divide y compone lo real de cara a su comprensión científica. Como cabría esperar, hemos de ofrecer una adecuada justificación de nuestra hipótesis o, si se quiere, es preciso explicar por qué la demarcación del alcance objetivo del método científico depende de una serie de tesis de naturaleza gnoseológica. Nuestra justificación va a desvelarse, justamente, mediante un estudio de la definición que dan nuestros autores de "conocimiento" o, si se quiere, de la respuesta que dan

a la cuestión "qué sea conocer". En ambos asistimos a una gnoseología fundada en la idea de "semejanza" o "especulación": la actividad cognoscitiva se resuelve en todo caso –e independientemente de las fases por las que atraviese– en captar, asemejarse o "entender" lo real mismo, en el sentido en que el conocimiento es siempre conocimiento *de* las realidades, ya sea de sus diversos aspectos –o estructura– cuanto de las relaciones que se establecen entre ellas. Dado esto, muy fácilmente se desprende ya la hipótesis y guía analítica de nuestro trabajo: si Aristóteles y Bruno consideran, ambos, que conocer científicamente es ejercer al menos dos tipos de actividades cognoscitivas mediante las cuales el sujeto se "asemeja" o capta lo real de diversos modos, y si ambos ponen un alcance objetivo diverso a este conocimiento, entonces es cabal pensar que la diferencia en torno al alcance o a aquello "especulado" va a residir en el modo que tengan uno y otro de explicar las actividades cognoscitivas mediante las que se "especula" lo real.

Como se decía, a estas dos secciones va seguida otra en la que habremos de ofrecer una consideración pormenorizada –y a su modo, crítica– de algunas de las recientes interpretaciones de la gnoseología de Giordano Bruno. Si se hace tal cosa es porque creemos que su teoría del conocimiento, si bien presenta notables idiosincrasias, se ajusta plenamente a los planteamientos aristotélico-escolásticos, al menos en lo relativo a la relación "especulativa" que se da entre el sujeto cognoscente y lo real. Dado esto, habremos de enfrentar algunas posturas que, a mi juicio, no se avienen bien con esta tesis general: algunos intérpretes sientan que en la *nova filosofia* los procesos cognoscitivos no son de naturaleza especulativa sino, antes bien, "constructiva", entendiendo por tal el hecho de que es el sujeto cognoscente el que, conociendo, "pone" cierto orden, organización y estructura a los datos recibidos *desde* lo real. Teorías de este tipo insisten en el importante rol que Bruno otorga a la facultad fantástico-imaginativa para quien, de hecho, tal facultad opera poniendo orden en los datos sensibles, organizándolos o sintetizándolos en diversas estructuras gracias a las cuales el sujeto podrá conocer plena y adecuadamente lo real. No está en nuestro interés negar tal cosa sino, antes bien, matizar algunas de las exageraciones en las que dichas interpretaciones incurrir. Así, veremos que aun cuando las facultades gnoseológicas aparezcan en Bruno como plenamente constructivas, bien cabe ver que, en todo caso, los esquemas y productos de la imaginación siguen acordándose o "especulando" lo real mismo, en sus órdenes, estructuras y modos de organización.

## § 2. La definición de "método científico" y su alcance objetivo en la filosofía de Aristóteles y Bruno

Según hemos planteado, para delimitar adecuadamente nuestra hipótesis de trabajo – que consiste, en suma, en hacer derivar las diferencias respecto al límite objetivo del método científico presentes en la obra de nuestros autores *de* una serie de consideraciones de tipo gnoseológico– hemos de comenzar estableciendo qué entienden por conocimiento científico –concretamente, qué entienden por su *método*– y, a continuación, hemos de especificar qué tipos de entidades cuentan como científicamente cognoscibles en sus filosofías. En lo primero, esto es, en la explicitación de en qué consista conocer científicamente y qué tipo de "fases" están involucradas en este tipo particular de saber, encontraremos no pocos puntos de contacto entre ambos. Será, empero, en lo segundo donde las diferencias se hagan patentes. Así pues, primeramente vamos a estar interesados en explicar la definición que dan Aristóteles y Bruno de "método científico" –cotejando obras como la *Metafísica* y textos metódicos de Bruno como *Animadvertiones* o *Lampas*– e indicaremos que la doctrina de este último se incardina sin mayor dificultad en los planteamientos heredados de la tradición aristotélica. A continuación, y tomando importantes pasajes de los *Analíticos segundos* y del *De lampade combinatoria lulliana*, estudiaremos cómo el límite objetivo del saber científico difiere en uno y otro.

### 2.1 La definición del método científico y sus momentos constitutivos: división, composición y demostración

Para poder decantar el amplísimo rango de propuestas y reflexiones que confluyen en el estudio del método, podemos comenzar apropiándonos –por el momento con mera intención introductoria– de una distinción clásica ya presente en la filosofía aristotélica y sus derivas escolásticas. Se trata, de un lado, de considerar qué se dice cuando se adscribe la noción "método" a un cierto aspecto del mundo –particularmente a un conjunto de actividades de las que se dice que son *métodos* o *metódicas*– y, de otro, de atender a los fundamentos que posibilitan que ciertas actividades se desenvuelvan o desarrollen metódicamente. En otros términos, el tema del método puede indagarse siguiendo dos grandes vías que, como se puede ir intuyendo, están íntimamente ligadas: la primera estriba en la búsqueda de la *definición nominal* de método, esto es, en dar respuesta a la cuestión *qué es un método*, respuesta que se obtiene señalando el conjunto de elementos, propiedades o características comunes a toda actividad que legítimamente quepa denominarse "metódica"; la segunda está centrada, en cambio, en la búsqueda de la *definición real* y, por tanto, atiende a «la causa por la cual el

objeto en cuestión [en nuestro caso, las actividades metódicas] es de tal o cual manera, posee tal o cual atributo»<sup>37</sup>.

Atendiendo a su definición nominal, "método" es una noción que se adscribe a un tipo particular de actividades que, dentro del espectro de los actos posibles al ser humano, presentan una serie de propiedades o características definitorias y comunes: si bien todo método es una actividad, no toda actividad cuenta como método, pues es propio de las actividades desarrolladas metódicamente el *tender a un fin* claramente delimitado. Este primer atributo reluce ya en la mera definición etimológica del término, donde "*métodos*" puede traducirse como "búsqueda", "persecución" o "vía en pos de" un fin u objetivo determinado<sup>38</sup>. Así, se dice que un método es una cierta actividad que, por su propia naturaleza, ha de estar orientada intencionalmente hacia un fin, sea este de la naturaleza que sea. En este punto, la obra aristotélica abunda en reflexiones que permiten distinguir las actividades metódicas atendiendo a sus fines particulares: si se quiere un ejemplo, los métodos que el Estagirita denominará *productivos* –v.g. las artesanías– se proponen como fin la modificación, cambio, conmixción o separación de los elementos naturales. Con todo, la existencia de un fin determinado no es el único criterio para que una actividad sea propiamente metódica. En efecto, no toda actividad que esté orientada a la consecución de un fin concreto puede ser legítimamente denominada "método", pues es requisito indispensable que, además, la misma sea realizada de acuerdo a un cierto orden o procedimiento<sup>39</sup>. Así pues, atendiendo a la definición *real*, se dice que las actividades metódicas están causadas o posibilitadas por un cierto orden o distribución que le es inherente y sin el cual no es posible que la actividad se desarrolle metódicamente. Si bien Aristóteles no discrimina con claridad cuáles son estos procedimientos que ha de tener el método, la Escuela aristotélica profundizó abundantemente en esta cuestión y lo hizo señalando que el método científico requiere desarrollarse en tres procedimientos diversos y concatenados entre sí: *división, composición y demostración*. En virtud de estos dos criterios –en los que, naturalmente, habremos de profundizar–, tenemos ya una ajustada definición de método y, específicamente, del método científico: el método científico es una actividad orientada al conocimiento de la naturaleza y ordenada en tres fases o momentos que se denominan división, composición y demostración. Creo que la propuesta de Bruno –tal y como se observa especialmente en *Lampas y Animadversiones*– se ajusta plenamente a este marco general. Por ello, es necesario comenzar ofreciendo un mejor delineamiento de la concepción aristotélica del método que va a servir aquí como marco teórico general desde el que el nudo fundamental de la teoría bruniana pueda ser esclarecido.

---

<sup>37</sup> Gabriel Livov, "Aristóteles y la definición científica de la ciudad-estado", *Síntesis. Revista de filosofía* 10, nº 1 (2016): 16.

<sup>38</sup> Germán Meléndez Acuña, "La problemática general del método en Aristóteles", *Estudios de Filosofía*, nº 23 (2001): 65.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 66.

En las primeras páginas de su *Metafísica*, el Estagirita –que anda ya a la búsqueda de la fundamentación y posibilidad de una *ciencia* sobre el ser– ofrece una serie de distinciones que atañen a diversas actividades humanas, particularmente las que se orientan al fin concreto del *conocer*, un fin o una tendencia que, además, es un rasgo antropológico común a todo hombre<sup>40</sup>. Para discriminar la actividad cognoscitiva (cuyo fin es producir, generar o alcanzar conocimiento) del resto de actos que le son posibles al ser humano, Aristóteles utiliza al menos tres criterios con los que conforma una taxonomía en la que aparecen ordenadas y clasificadas diversas especies de actividades. Mediante el primer criterio pretende diferenciar, de un lado, el conjunto de actividades que por no detentar una intención u orientación a un fin están necesariamente atravesadas por el azar<sup>41</sup> y, de otro, el conjunto de actividades que se definen, justamente, por tender hacia un fin determinado. Con su segundo criterio, ejerce una subdivisión *dentro* de aquellas actividades finalísticamente orientadas: hay algunas que se orientan a la obtención de *conocimiento* y hay otras que están orientadas a la consecución de otro tipo de fines. En último lugar, de entre aquellas que se proponen la producción del conocimiento, parece que hay algunas –como la sensación y la mera experiencia– que se dirigen a su fin de manera distinta a *como* lo hacen otras –como las artes productivas y la misma *ciencia*–. Esta nueva distinción viene a insistir en el hecho de que hay ciertas actividades que deben estar sujetas a una norma<sup>42</sup>, que no es otra que la captación o aprehensión de las causas y principios de carácter universal. En suma, y reduciendo este plexo de distinciones, la *Metafísica* comienza estableciendo que hay al menos una actividad propia de los hombres que implica la búsqueda del conocimiento, que la misma es resultado de una actividad cognoscitiva reglada o propiamente metódica y que se denomina "ciencia"<sup>43</sup>.

Como es bien sabido, en distintos lugares de su obra<sup>44</sup> Aristóteles usa la noción de "fin" para ejercer una ulterior diferenciación que, esta vez, cuenta como aquello que permite determinar diversos subtipos –o especies– de ciencias. En otros términos, la explicitación del fin al que tienden las actividades no cuenta en su obra únicamente como criterio para diferenciar entre las actividades que son azarosas y las que no. Se trata, ahora, de volver a tomar la noción para diferenciar entre diversos tipos de *ciencias*. En este sentido, la noción es idéntica a la de "objeto de conocimiento": los procedimientos o actividades cognoscitivas se proponen como fin el conocimiento de diversos objetos y según sea la naturaleza de los

<sup>40</sup> Aristóteles, *Metafísica*, ed. trad. y notas de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), I, 1, 980a20-980a25, 69.

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, 1, 981a5, 71. Más adelante, en XI, 8, 1065a25-1065b, 450, profundiza en esta idea señalando que el azar puede intervenir como causa en la producción de las cosas, siendo esta causa accidental y, por tanto, no orientada o guiada por ninguna intención particular.

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 1, 981a5, 71. Véase al respecto la nota número 3, donde Tomás Calvo esboza brevemente esta idea.

<sup>43</sup> Néstor Ortiz Pérez, "El método de investigación en la «filosofía de las cosas humanas», según Aristóteles", *Universitas Philosophica* 7, nº 13 (1989): 90.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981b10-981b25, 73. En este pasaje, deja entrever que las actividades productivas pueden diferenciarse en virtud de los fines que se propongan. Sin embargo, la reflexión en torno a esta idea está mejor elaborada en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. y notas de Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), I, 1-2, 1094a-1094b, 129-30.



mismos tenemos diversos tipos de saberes, ciencias o actividades cognoscitivas. Desde este ángulo cabe diferenciar, en general, entre aquellas ciencias que tienen como fin el *saber por sí* –ciencias *teóricas* o especulativas–, aquellas que tienen como fin la efectiva realización de un producto bien que sea útil –ciencias *productivas* técnicas– bien que sea bello –bellas artes– y, en último lugar, aquellas que tienen como fin el bien y que se denominan ciencias *prácticas*<sup>45</sup>. Dado esto, las mismas ciencias especulativas tienen como fin simplemente "conocer" o producir conocimiento, sin que en estos casos el conocimiento conlleve o esté unido a una intencionalidad práctico-técnica, una tendencia a lo bello o una tendencia al bien.

Ahora bien, ¿en qué estriba aquí "conocer" y conocer según el método de la *ciencia*? Estas cuestiones nos conducen inmediatamente a no pocos asuntos que tanto en la obra de Aristóteles cuanto en sus desarrollos escolásticos se extienden a los ámbitos analíticos propios de la psicología, la ontología, la lógica, etc. Baste, a nuestros efectos, señalar al menos dos de los modos que tiene el Estagirita para explicar esta actividad. El primero no descansa más que en la idea de que el conocimiento es una suerte de asimilación, de captación –o, como se dirá en la Escuela, de aprehensión *intencional*– de las formas que exhiben las cosas de la naturaleza<sup>46</sup>; si se quiere, "conocer" es una actividad en virtud de la cual el entendimiento, asemejándose o conformándose a lo real, es capaz de "entender" la naturaleza de las entidades que se le presentan. Pero según el Estagirita, no basta con este fenómeno para justificar que una actividad cognoscitiva alcance el rango de *ciencia*: en efecto, también la sensación y la imaginación son una suerte de aprehensión o semejanza de la cosa<sup>47</sup> y dichas actividades no se denominan "ciencia". Por eso, en estas páginas del primer libro de la *Metafísica*, encontramos que las ciencias teóricas o especulativas solamente son tales si ellas exhiben un cierto *orden* o, si se quiere, si necesariamente han atravesado por diversos "momentos" cuyo culmen –que coincide, además, con el efectivo ejercicio de la ciencia o el saber especulativo– no es otro que la *demonstración*. En términos simples: para que un determinado procedimiento cognoscitivo sea denominado "ciencia" no basta con que esté orientado al fin de aprehender, asemejarse o "entender" lo real, sino que debe proceder mediante un orden en el que el último paso es la demostración, el dar razones o, si se quiere, la capacidad de determinar el *porqué* de las cosas. Como dice el Estagirita, «los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué,

---

<sup>45</sup> Ortiz Pérez, "El método de investigación en Aristóteles", 90.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (Organon) II*, ed. trad y notas de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1988), 16a5-16a10, 36. Es interesante considerar que aquí Aristóteles nos envía directamente a su tratado *Acerca del alma* donde, como nosotros veremos abajo, se explica qué quiere decir que el entendimiento establece una semejanza con la cosa conocida.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, ed., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1983), III, 8, 432a-432a5, 240. Aquí explica Aristóteles que de la misma manera que el intelecto se asemeja, conforma o comprende las formas de las cosas –concretamente, como veremos en el capítulo siguiente, las formalidades *esenciales*–, así ocurre con la sensación, siendo que esta es la semejanza que el sujeto establece no ya con las formalidades esenciales sino con otro tipo de determinaciones o índoles presentes en las cosas, como las cualidades u otros accidentales.

mientras que los otros [los de ciencia] conocen el porqué, la *causa*»<sup>48</sup>. Desde este ángulo concretísimo, conocer es, pues, idéntico a ser capaz de determinar el porqué, o, lo que es igual, los principios y causas de las cosas. Que este "culmen" de la ciencia sea un momento más de entre los diversos estratos que atraviesa la producción científica del conocimiento es algo que aparece claramente establecido en los *Analíticos Primeros*<sup>49</sup>. Dice ahí que lo propio de las ciencias es ofrecer demostraciones y que estas, a su vez, dependen de la construcción de juicios –como veremos, el momento compositivo– y de la aprehensión de los términos o "conceptos" –siendo este el momento divisivo–.

Como se decía, creo que hay suficientes elementos en la *nova philosophia* para confirmar que la teoría bruniana del método se incardina plenamente en la propuesta aristotélica recién delineada. Basta un breve acercamiento a su obra latina, particularmente a escritos como *Lampas*, *De lampade* o *Animadversiones* para mostrar inmediatamente que, según el Nolano, las actividades cognoscitivas son metódicas solamente si se proponen como fin la producción del saber –o, lo que es igual, la aprehensión de lo real– y si, además, su mismo proceder está guiado por diversos momentos que ordenan y regulan dicha producción. Al inicio de *Lampas* ofrece una breve disquisición acerca de la naturaleza de esta misma obra: *Lampas* –y por idénticas razones *De lampade* y *De progressu*– es una obra metódica, no en el sentido en que constituya una reflexión en torno al método<sup>50</sup>, sino en el sentido en que su efectiva aplicación permite alcanzar el conocimiento ordenado de la realidad o de la totalidad de la naturaleza<sup>51</sup>. Además, no son pocos los lugares<sup>52</sup> donde insiste en que tal conocimiento ha de entenderse como una relación en la cual el entendimiento se conforma a lo real en términos de *semejanza*, idea que, dicho sea, suele quedar conceptualizada en su obra según la metáfora del espejo: lo propio del entendimiento, independientemente de los momentos procedimentales en los que se encuentre, es *especular* o reflejar lo real; así, por ejemplo, también en *Lampas* ofrece una sucinta descripción del aspecto "especulativo" o "reflectante" propio de todo método: en la especulación o en el proceder *per obiectationem* ocurre «de la misma manera como con un único espejo que es informado, [y con el que] podemos reflejar innumerables figuras»<sup>53</sup>,

<sup>48</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a30, 72. La cursiva es mía.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros, Tratados de lógica (Organon) II*, ed. trad y notas de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1988), I, 1, 24a10-24b30, 93-6. Se explica aquí también la diferencia entre dos tipos fundamentales de proposiciones o juicios que van aparejados a distintos modos de ejercer la demostración. Los primeros, los juicios o proposiciones demostrativas forman parte de las demostraciones silogísticas, en cualquiera de sus modos, y se constituyen como los principios indubitables o premisas de la demostración científica; los segundos funcionan como premisas que, al contrario que las primeras, son objeto del tipo de recursos demostrativos presentes en los *Tópicos*.

<sup>50</sup> Naturalmente, hay en *Lampas* un buen número de reflexiones en torno a los tipos, naturaleza y procedimientos propios de cada método cognoscitivo. De hecho, dentro de poco atenderemos a la taxonomía que desarrolla en esta obra para clasificar las especies de métodos con los que se puede conocer lo real.

<sup>51</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 938.

<sup>52</sup> Véase, por ejemplo, BOMN II, *De imaginum comp.*, 496; BOLC, *Summa term. metaph.*, 32; BOLC, *De magia*, 435.

<sup>53</sup> «quemadmodum eidem speculo informando innumerabiles obiectare possumus figuras». BOM, *Lamp. trig. stat.*, 936.

siendo, además, que en virtud de la propia naturaleza del espejo, este puede ser movido, girado o redireccionado para ejercer su capacidad reflectante en distintos ámbitos, regiones o espacios de lo real<sup>54</sup>. La especulación queda, pues, como el fin o término de la actividad cognoscitiva y la misma se entiende, ya en otras obras, como conocimiento de la *natura* o Diana desnuda<sup>55</sup>, o como conocimiento de los principios y causas de las cosas<sup>56</sup>. Como es evidente, en esta brevísima descripción, hemos encontrado ya exactamente los mismos criterios que pone Aristóteles para individuar aquellas actividades cognoscitivas de las que se dice que son *métodos* o *metódicas*. Se trata, en síntesis, de que la actividad científica está orientada al fin de conocer la totalidad de lo real apelando a sus principios y causas y de que tal actividad debe realizarse de acuerdo a un orden y procedimiento pautado.

Ahondando en estas consideraciones, si bien el tema del método constituye uno de los aspectos cardinales del pensamiento bruniano, el vocablo "método" no está muy presente en sus textos<sup>57</sup>. Por ello, y para perfilar mejor qué entiende Bruno por "método", es conveniente estudiar –siquiera brevemente– las relaciones que nuestra noción mantiene con otro concepto semántica y teóricamente muy cercano que, asimismo, aparece diseminado por sus escritos: "arte". Según señala Marco Matteoli<sup>58</sup>, en los textos de Bruno comparecen dos sentidos de la noción "arte". En su primera acepción, "arte" significa cualquier actividad o quehacer humano o, aún más ampliamente, "arte" es la *disposición* humana al "hacer", disposición en todo caso posibilitada por los dos atributos fundamentales del hombre, esto es, la razón y la mano<sup>59</sup>. Desde esta amplísima determinación aparece uno de los elementos basilares de la antropología de Bruno: la *natura* es fondo y principio de todo arte, en cuanto su infinita actividad es la que, de hecho, se expresa en todos los niveles de lo real, siendo el hombre nada más que un instrumento o un medio que concurre con su "hacer" –en modos activos e incluso en modos pasivos o *asininos*– dentro del absoluto, eterno e infinito dinamismo de la naturaleza<sup>60</sup>. En este sentido, "arte" engloba categorías del quehacer humano tan dispares como las bellas artes, la técnica, las artesanías, pero también –y esto es fundamental para nosotros–, las *artes del pensar* en las que la disposición al "hacer" encuentra su término en la producción de imágenes, figuraciones, esquemas, conceptos, proposiciones, demostraciones, discursos, etc. Por otro lado, la segunda acepción del concepto indica que "arte" es un conjunto de *reglas* y técnicas cuyo objetivo es, justamente,

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> BDI, *Furori*, 1124.

<sup>56</sup> BDI, *Causa*, 226.

<sup>57</sup> Marco Matteoli, "Metodo", en *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini II*, ed. Michele Ciliberto (Pisa: Edizioni della Normale, 2016), 1229.

<sup>58</sup> Marco Matteoli, "Arte", en *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini I*, ed. Michele Ciliberto (Pisa: Edizioni della Normale, 2016), 172-3.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>60</sup> Y es aquí, en esta unión de hombre y naturaleza, donde se incardina el núcleo de la reflexión antropológica de Bruno, especialmente en lo relativo al tema de la *dignitas hominis*. Al respecto, véase Eugenio Canone, "Bruno e l'umanesimo", *Bruniana & Campanelliana* 15, n° 1 (2009): 11-27.

la producción o elaboración de diversas cosas, reglas que, se entiende, buscan mejorar los procesos productivos. Precisamente, este segundo sentido de "arte" se solapa con el de "método": todo método es también un conjunto de reglas y, por tanto, un tipo de arte<sup>61</sup>. A esto hay que añadir que el Nolano entiende el concepto de "método" como "orden"<sup>62</sup>, y así un método es un conjunto de reglas que *ordenan* la producción de diversas cosas. De lo dicho, es preciso destacar que, al igual que en Aristóteles, las artes del pensar constituyen para Bruno una especificación del concepto general de "arte", y que, asimismo, se diferencian de las demás artes por cuanto al objeto o fin y por cuanto al tipo de procedimientos que le son propios. Así pues, bien puede decirse que las actividades del pensar son metódicas, por cuanto se orientan al fin particular del conocimiento según ciertos procedimientos estrictos.

Dentro de los "métodos del pensar" se pueden distinguir, a su vez, multitud de especies o tipos, y así queda explícito en la obra bruniana. Por sus páginas desfilan distintas especies de artes cuyo fin u objeto está constituido por diversos términos: hay artes cuyo fin es producir imágenes –y tales son las artes fantásticas y las artes de la memoria–, hay artes de la invención (*inventio*), artes de la disposición (*dispositio*), y también finalmente, artes de la demostración (*demonstratio*). De hecho, la existencia de diversas artes –que conlleva de suyo cuestiones como la posible relación entre ellas, la delimitación de sus fines u objetos propios y la explicitación de la naturaleza de los métodos apropiados a cada uno– alcanza en la obra bruniana extremos casi paroxísticos por cuanto a su parecer la misma filosofía es un método cognoscitivo que puede ser elaborado de diversos modos sin que ello menoscabe la posibilidad de que unos y otros alcancen el efectivo cumplimiento de su fin, i.e., el mismo conocimiento de la naturaleza. En otros términos, Bruno niega que el conocimiento de lo real –fin del método cognoscitivo– se realice mediante *una única* vía pues «las especies del método son múltiples»<sup>63</sup>. En este sentido, Michele Ciliberto –principalmente en *La ruota del tempo*– estableció que lo propio de la *nova filosofia* es estar construida mediante una inmensa riqueza de arquitecturas conceptuales. Esto, entiéndase bien, concierne al mismo *modus philosophandi* del Nolano que implica, entonces, el *reconocimiento* y el *uso efectivo* de una gran diversidad de lenguajes y métodos filosóficos. Reconocimiento, porque de la misma manera que, según Bruno, el cosmos se abre en infinitud de formas y mundos interrelacionados, así ocurre con el pensamiento y el lenguaje. Bruno afirma que es posible hablar de ordinario, según el modo común, por enigma, por metáfora, propiamente, según los peripatéticos, según los cabalistas, etc. Son, como afirma Ciliberto, expresiones recurrentes que «testimoniano quella forte, insistente, consapevolezza della diversità e della pluralità dei registri teorici e linguistici da cui germina il "dialogo" nolano»<sup>64</sup>. Por lo dicho, que nuestro autor reconozca esta infinitud de lenguajes posibles no supone que en su obra haya una

---

<sup>61</sup> Matteoli, "Metodo", 1229.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> «Multae sint methodorum species». BOL, *Animadversiones*, 500.

<sup>64</sup> Ciliberto, *La ruota del tempo*, 210.

voluntad de elaborar e imponer *un único* lenguaje que, frente a los demás, se constituya como el *genuino* lenguaje filosófico. De hecho, solo teniendo bien presente esta idea se pueden comprender sus conocidas invectivas contra la figura del pedante, que «ha forzado e falsificado le filosofie degli altri, risolvendo nello spazio del suo linguaggio, nell'ambito della sua filosofia ogni filosofia»<sup>65</sup>. El pedante, frente al filósofo, permanece en el error de considerar que hay *una única vía posible* para la filosofía y, por ende, *un único lenguaje posible*<sup>66</sup>.

Sea como sea, es posible, con todo, encontrar una clasificación de las "artes del pensar" que, justamente, nos va a descubrir que las actividades cognoscitivas que se denominan "ciencia" deben estar estructuradas en tres momentos o "partes" procedimentales, "partes" que cuentan, pues, como eso "común" que es propio de cualquier método científico. En *De gli eroici furori* el Nolano clasifica las artes del pensar en dos grandes géneros, siendo que la diferencia existente entre ellos *no* es relativa al fin que se proponen –i.e., el conocimiento de la natura– sino a la manera o al "cómo" este conocimiento puede alcanzarse: «per contemplar le cose divine, bisogna aprir gli occhi per mezzo de figure, similitudini ed altre raggioni che gli peripatetici comprendono sotto il nome de fantasmi, o per mezzo de l'essere procedere alla speculation de l'essenza, per via de gli effetti alla notizia della causa»<sup>67</sup>. Se establece aquí una disyunción entre las artes imaginativas y las artes que, especulando en torno a la esencia, van de los efectos a sus causas. Nos encontramos, pues, con una distinción general que cabe realizarse dentro de las "artes del pensar" y mediante la que se discrimina entre "artes fantásticas" y artes que, por estar orientadas a la indagación *de la esencia de las cosas y sus causas*, parecen estar atravesadas de un carácter más conceptual. Entender adecuadamente esta distinción es importante porque, como iremos viendo, nada invita a entender que en la *nova filosofia* exista una radical separación entre ambas: más bien, aun cuando haya netas diferencias entre las dos modalidades del método, la primera funciona como condición necesaria para la segunda, lo que, a su vez, viene a ser la causa fundamental del peculiar perfil que adquiere en la filosofía de Bruno el método científico. Por el momento, baste detenernos en lo que Bruno denomina "*speculation de l'essenza*". Este método se orienta a la comprensión o captación de las índoles esenciales de las cosas y comporta, como leemos, dos momentos operativos: el primero es relativo al conocimiento de los "efectos" y el segundo –que se sigue del primero– se dirige a la adquisición de un saber o *notizia* de las causas que explican tales efectos. Este último movimiento metódico no es sino el proceso de demostración, en sus distintos tipos –*propter quid, quia, o per aequiparantiam*<sup>68</sup>–. En suma, de *Furori* se desprende que junto a las artes

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> BDI, *Furori*, 1158.

<sup>68</sup> La existencia de estos tres tipos de demostración está reseñada en distintos lugares de la obra de Bruno, v.g., BOL, *De lampade comb.*, 380. Pese a que, lamentablemente, el estudio pormenorizado de este tema excede los límites de esta investigación, creo que hay buenas razones para sostener que el proceso demostrativo –por así decir– "predilecto" en la *nova filosofia* es este último, tomado de la tradición llulliana. Con todo, en el capítulo tercero, ofreceremos algunas notas al respecto.

fantásticas hay una vía metódica que incorpora un procedimiento demostrativo, y que supone al menos una fase previa.

Estos dos elementos ingredientes del método son ya explicados en profundidad en *Lampas* y *Animadversiones* donde Bruno mienta dichas partes utilizando en el primer caso la expresión "especies de la invención"<sup>69</sup> y en el segundo "especies del método"<sup>70</sup>. En *Animadversiones* la demostración de las causas y principios de las cosas recibe el nombre de "método inquisitivo" –y también el de "*inventio*"– y ahí se explica, precisamente, la concatenación entre las dos fases que concurren en todo proceso demostrativo:

«El método inquisitivo, que coincide con el [método] inventivo, es aquel que procede o de las partes o de los principios –esto es, de los particulares y sensibles que son partes y principios de la cognición– hacia los universales e inteligibles; de modo que por inducción o mediante el uso de ejemplos se recaben los principios últimos que constituyen la ciencia en su total integridad»<sup>71</sup>

Aquí, en clara inspiración aristotélica<sup>72</sup>, se entiende que el proceso demostrativo trata de descubrir las causas universales por las que se puede decir que los entes de la naturaleza o los particulares son como son o, en términos más técnicos, para justificar razonadamente por qué un sujeto cualquiera –tomado como aquello a demostrar– tiene las propiedades que tiene. Un modo de demostrar, pero no el único, consiste en partir de la naturaleza misma o de lo más conocido «para nosotros»<sup>73</sup>, los "efectos"<sup>74</sup>, para ulteriormente remontarse hacia sus principios que, esta vez, pertenecen a un orden cognoscitivo diverso, por cuanto no son ya pertenecientes al ámbito de la sensibilidad, sino al de lo inteligible. En este sentido, el método demostrativo debe comenzar estableciendo ciertas consideraciones acerca de la naturaleza, propiedades y *rationes* que presentan los particulares, siendo condición misma del proceso demostrativo que dichas consideraciones no se pongan como meras afirmaciones o negaciones sino, antes bien, como *cuestiones*. En otros términos: el método demostrativo tiene como condición antecedente que el sujeto cognoscente cuestione si las propiedades que se han adscrito al sujeto se pueden legítimamente atribuir o predicar de él (*an passio praedicata de subiecto*)<sup>75</sup>. Inversamente, es claro que la demostración es la articulación de razones que tiene por objetivo responder afirmativa o negativamente a dicho cuestionamiento con la ayuda del

---

<sup>69</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 932.

<sup>70</sup> BOL, *Animadversiones*, 498.

<sup>71</sup> «Methodus inquisitiva, quae eadem est quae inventiva, est quae procedit a partibus, principiis, utpote a particularibus et sensibilibus, quae sunt partes et principia cognitionis, ad universalia et intelligibilia; quo pacto per inductionem et exempla arguuntur universalia, ex quibus tandem scientia integratur». BOL, *Animadversiones*, 500.

<sup>72</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (Organon) II*, ed. trad y notas de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1988), I, 2, 71b10-71b15, 316.

<sup>73</sup> *Ibid.*, I, 2, 72a, 317.

<sup>74</sup> BDI, *Causa*, 226-7.

<sup>75</sup> BOL, *Animadversiones*, 500.

establecimiento de los términos medios pertinentes<sup>76</sup>. Por definición, esta suerte de duda metódica, debe asimismo tener una condición a su base, que, evidentemente, no es más que el establecimiento de una determinada proposición o juicio que funciona, precisamente, tanto como el objeto de la duda metódica cuanto como el objeto de ulterior demostración. Bruno contempla tal condición previa como resultado de la aplicación de un momento diverso del método que denomina ahora "composición". Pese a que hay cierta ambigüedad en el planteamiento de Bruno –en tanto "composición" parece mentar tanto el método para construir las proposiciones cuanto el método para determinar la legitimidad de tal construcción–, es claro, en todo caso, que con "composición" el Nolano refiere al mismo proceso de enlace o unión entre las distintas partes que conforman cualquier juicio, independientemente de si posteriormente la legitimidad y validez de tal enlace puede, o no, ser demostrada. Por su parte, la composición –que es condición de la demostración– tiene también un momento que necesariamente la antecede y posibilita y que se denomina "división". En *Animadversiones* la división queda como sigue:

«[P]uesto un determinado sujeto, esto es, algo susceptible de definición, procedemos en primer lugar considerando su género –es decir en qué universalidad se inserta–, [después] establecemos las diferencias primeras, luego las últimas, las próximas e inmediatas hasta alcanzar la diferencia máximamente propia. Y este modo es asimilable al acto cognoscitivo mediante el cual se procede desde un todo indistinto y confuso a las partes»<sup>77</sup>

Como vemos, existe una íntima ligadura entre los tres momentos del método destacados, esto es, la *demonstración*, la *composición* y la *división*. No es difícil entender que la división tiene un lugar prioritario en esta taxonomía. En efecto, solo podemos cuestionar si una propiedad pertenece o no pertenece a un sujeto en caso de que previamente se haya dividido el mismo en distintas "partes", aspectos o índoles –dentro de las cuales Bruno destaca el género, las diferencias y las diferencias últimas o máximamente propias–. Solo mediante dicha división antecedente se puede ejercer la composición, preguntarse posteriormente por la validez y corrección de la misma y, ulteriormente, justificar su respuesta mediante el recurso a las demostraciones. En suma, el método divisivo precede al método compositivo de la misma manera que este precede al demostrativo.

También las especies o tipos de método señalados en *Lampas*<sup>78</sup> presentan la misma relación. Ahí se ofrecen ocho tipos de procedimientos, muchos de los cuales están claramente

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*

<sup>77</sup> «posito aliquo subiecto seu definibili procedimus primo considerando eius genus, utpote in quorum universitate consistat, deinde primas differentias, tandem ultimas atque proximas immediatasque usque ad propriissimam unam. Et hic modus adsimilatur cognitioni, quae procedit a toto indistincto atque confuso ad partes». *Ibíd.*, 498.

<sup>78</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 932-6.

orientados a la generación de especies fantásticas o imaginativas. De nuevo, aquí la división se entiende como procedimiento destinado a la «sustracción ordenada de partes distintas de una totalidad informe, como cuando, en torno a una piedra informe, abstraemos de distintas maneras, haciendo surgir figuras de innumerables plantas, animales y otros órganos»<sup>79</sup>. El proceso divisivo va asimismo seguido de la composición, que en esta ocasión tiene tres especies distintas: una composición mediante la cual se ordenan y agregan distintas partes *en función* de un «átomo espiritual o sustancia corpórea»<sup>80</sup>; una composición en la que –y así hace la combinatoria llulliana– se juntan y combinan distintas partes no homogéneas, como cuando se construye una casa<sup>81</sup>; finalmente, una composición que es *conmixción*, en la que las partes resuelven su ser mezclándose en el todo<sup>82</sup>. Lo dicho en *Lampas* viene, pues, a completar las tesis de *Animadversiones*. En este sentido, se puede decir que la división del sujeto en sus géneros, aspectos o "partes" va seguida de diversos actos unificadores: bien se establece cómo se relacionan las partes *con* el compuesto –o con el "todo" entitativo–, bien se pueden unir las partes atendiendo a un "fin" distinto al que las partes por sí solas no tienden, como ocurre en la edificación; bien se pueden resolver las partes en un todo único en el que ya no cabe diferenciar realmente diversas partes. Por lo dicho, cada uno de estos actos compositivos ha de ser convenientemente demostrado apelando a diversos recursos demostrativos.

Aunando ambos textos, tenemos ya una clara delimitación de en qué consistan cada uno de estos momentos. El momento divisivo o división consiste en separar, extraer o diferenciar distintas índoles que están presentes en los objetos. Según señala Bruno, los aspectos que el entendimiento divide *desde* la cosa pueden ser bien de tipo "físico" o natural – figuras, cualidades, etc.–, bien de diversa naturaleza y que son las mentadas en nociones como "especie" o "género" o "propio"<sup>83</sup>. En otros términos, cualquier ámbito que se tome como objeto de la *división* es susceptible de ser aprehendido tanto mediante la separación o discriminación de aspectos suyos como las figuras, escorzos, partes físicas, accidentes corporales<sup>84</sup>, etc., cuanto a través de la discriminación de ciertas propiedades que, siendo asimismo pertenecientes a tal objeto, parecen ser de una naturaleza bien diversa y ya de carácter puramente lógico. Que Bruno contemple el momento divisivo como captación no solo de índoles esenciales como la "especie" o el "género" sino también de índoles como las partes físicas constituye ya una muestra tangencial de las profundas críticas que lanzará a la teoría aristotélico-tomista de la división, en la que se establece que a este momento concierne *primordialmente* la captación de los aspectos esenciales de las cosas. Con todo para

<sup>79</sup> «substractionem ab universo aliquo infigurato, quemadmodum circa infiguratum lapidem diversimode abstrahendo innumerabiles plantarum, animalium et aliorum organorum exsuscitare possumus figuras». *Ibid.*, 934.

<sup>80</sup> «Alia per iugem et ordinatam appositionem dividuarum partium circa atomum spiritualis sive corporae substantiae». *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> BOL, *Animadversiones*, 498.

<sup>84</sup> BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 278.



comprender esta tesis hemos de esperar, pues su adecuada explicación depende de la manera en que Bruno explicará el proceso cognoscitivo que posibilita la división, i.e., la *simplex apprehensio* –cosa que haremos en el capítulo siguiente–.

Por su parte, la composición debe acometerse estableciendo el enlace entre las índoles previamente separadas vía división. Se trata, en este caso, de establecer un juicio o proposición o, en términos lógicos, de enlazar un sujeto –que cuenta como aquello dividido en "partes"– con distintos predicados –en el que se contienen y se relacionan cada una de estas *rationes* separadas. Así, una de las posibles maneras de cumplir la composición consiste, por ejemplo, en *enlazar* un sujeto con aquellas determinaciones lógicas que de él pueden ser recabadas o "divididas" y hacerlo mediante una serie de enlaces que, como iremos viendo, deben ser estricto reflejo de las relaciones que tal sujeto mantiene con dichas determinaciones. Finalmente, la demostración se propone discurrir si el enlace ejercido en el juicio está justificado y, concretamente, si hay o no argumentos que permitan dar razón en términos causales de los mismos juicios. En síntesis, la teoría bruniana del método se nos aparece como perfectamente paralela a la aristotélica. Hay diversas actividades que, tanto en Bruno como en Aristóteles, pueden ser diferenciadas atendiendo a su fin y procedimientos propios. Todas las artes del pensar –ya sean las que hemos denominado muy someramente "fantásticas" cuanto las que "especulan" en torno a la esencia– tienen en común el mismo fin, que no es otro que el conocimiento, la aprehensión o la semejanza que el sujeto cognoscente alcanza desde y con lo real mismo. El fin común puede, no obstante, alcanzarse mediante diversos procedimientos, siendo que la ciencia involucra, ordenadamente, los de división, composición y demostración.

Pese a que hasta el momento nos hemos centrado en la filiación plenamente aristotélica que presenta la teoría bruniana, hay que decir que en su descripción de los momentos del método Bruno incorpora una serie de elementos derivados de los profundos cambios operados en un Renacimiento donde las disputas en torno al estatuto del método, los distintos métodos y su alcance propio fueron numerosas. En el Renacimiento acaece una progresiva identificación de los ámbitos y temas propios de la "retórica", la "lógica" y el "método"<sup>85</sup>, identificación que en buena medida es una respuesta a la clásica compartimentación de los saberes en la Edad Media<sup>86</sup> –el *trivium*, el *quadrivium*–. El nervio de este proceso histórico es, como cabría esperar, complejísimo y cuajado de numerosas críticas al planteamiento aristotélico recién esbozado. Aquí interesa destacar, principalmente, el conjunto de elementos que, de dichas críticas, son claramente asumidos por Bruno y hacerlo con el objeto de profundizar en los momentos del método que

---

<sup>85</sup> Marco Matteoli, "Intelletto, immaginazione, e identità: la forza della *contractio* nell *Sigillus sigillorum* di Giordano Bruno", *Lo sguardo. Rivista di Filosofia*, nº 10-III (2012): 149. Para el ramismo renacentista es fundamental la obra de Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo* (Napoli: La città del sole, 2007).

<sup>86</sup> Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. de Federico Patán López (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 324.

venimos analizando, i.e., la división, la composición y la demostración. En el Renacimiento hay algunos nombres interesantes para nosotros, por cuanto un breve análisis de sus posturas nos permitirá determinar qué entiende Bruno por "método" de un modo más concreto. Autores como Patrizi, Ramus<sup>87</sup> o Agricola son los impulsores de dicha identificación entre retórica, lógica y método, y, además, son conocidos y fuertemente criticados por el Nolano. Baste, pues, una aproximación a tales críticas para continuar con nuestro progresivo acercamiento a la teoría bruniana del método.

Petrus Ramus guarda un puesto singular en lo que al pensamiento de Bruno concierne. Como se lee en el *De la causa*<sup>88</sup>, Bruno asume pero también rechaza algunos puntos fundamentales del programa de Ramus, siendo, con todo, mucho más claro y potente en su rechazo que a la hora de rescatarlo positivamente. Dicho sea, Ramus –y también Patrizi– son encarnados en *De la causa* en la cómica y en ocasiones desagradable figura de Poliinnio<sup>89</sup>, un personaje con el que nos iremos encontrando en distintas partes de este trabajo. Críticas a Ramus aparecen también diseminadas en otros lugares, como el *De progressu*, donde en la epístola dedicatoria Bruno dice que los gramáticos de su tiempo fallan estrepitosamente al seguir el consejo de «aquellos agricultores (*agricolas*) que serían más aptos para cultivar junto con los boyeros»<sup>90</sup>, y que otros, siguiendo quién sabe qué métodos literarios, «se posan en las ramas (*ramis*) de un árbol seco»<sup>91</sup> siguiendo razonamientos vacuos.

Para nuestros propósitos es interesante constatar que, pese a las invectivas que Bruno lanza a Ramus y que profundizaremos en seguida, muy bien se puede decir que hay algo "ramista" en su pensamiento. De hecho, hay al menos dos elementos importantes respecto a los que Bruno y Ramus comparten la misma opinión. En primer lugar, uno de los objetivos fundamentales del proyecto de Ramus, elaborado en fuerte oposición a Aristóteles, es hacer de la lógica, –o más en general del método–, una parte de la filosofía o, en otros términos, contarla como saber filosófico con pleno derecho<sup>92</sup>. La clasificación aristotélica de las ciencias y las artes prácticas hacía de la lógica una suerte de propedéutica o hábito instrumental (*habitus instrumentalis*)<sup>93</sup> cuyo objeto fundamental era mejorar, ordenar y delimitar los correctos procedimientos mediante los cuales el hombre puede desarrollar conocimientos teóricos y habilidades prácticas. La crítica de Ramus está inspirada, muy seguramente, en los estoicos<sup>94</sup> –pese a que se ha sugerido, naturalmente, ascendencia platónica: en el

<sup>87</sup> Véase al respecto Cesare Vasoli, "Bruno, Ramo e Patrizi", *Nouvelles de la République des Lettres*, nº 2 (1994): 169-90.

<sup>88</sup> BDI, *Causa*, 260-1.

<sup>89</sup> Michele Ciliberto, *La ruota del tempo*, 221.

<sup>90</sup> «eos consulunt agricolas, qui ad alios cum bulbucis agros excolendos essent aptiores». BOLC, *De progr. et lamp.*, 5. Con este juego de palabras Bruno se enfrenta, pues, no solo a Ramus, sino también a Agricola.

<sup>91</sup> «exsuccae arboris ramis innituntur». *Ibid.*

<sup>92</sup> Erland Sellberg, "Petrus Ramus", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Summer 2016 Edition). En red, consultado el 07/08/2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/ramus/>

<sup>93</sup> Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Herder, 1985), 135-9.

<sup>94</sup> Sellberg, "Petrus Ramus".

estoicismo, el orden natural es total y perfectamente correlativo al orden racional y esta es la causa de que la investigación de la naturaleza pueda realizarse según distintas vías, concretamente la física, la ética y la lógica. Es fácil encontrar en la *nova philosophia* una idea similar, siquiera con respecto a este punto generalísimo, porque para el Nolano toda lógica o todo método del pensar debe estar, como ya hemos dicho, encaminado a recoger lo *real* mismo. En este sentido, Bruno sostiene que «con l'osservazione della natura stiamo scoprendo i vari linguaggi e riconoscendo che ne sono possibili diversi, ciascuno con il suo alfabeto, con la sua logica combinatoria e geometrica, grammatica e sintassi logica necessarie a formulare parole, discorsi ed intere storie»<sup>95</sup>. No obstante, esta comunidad de puntos de vista respecto al hecho de que la lógica *sea* parte integrante de la filosofía se desmorona nada más considerar qué entiende Ramus por "filosofía".

Ramus, aunque piensa la lógica y, con ella, la misma filosofía, como un saber para conocer el *ordo naturalis*, no hace sino considerar que la filosofía es un conocimiento generalísimo que coincide con la *cognitium artium liberalium*, esto es, con la posesión más o menos sistematizada de todos aquellos saberes obtenidos por los métodos propios de cada una de las artes liberales, agrupadas, como hemos dicho, en el *trivium* y el *quadrivium*. Por esto, la filosofía misma acaba por "disolverse" en los distintos saberes. Tal disolución de la filosofía en reunión sistematizada de una multitud de saberes es uno de los focos fundamentales de la crítica de Bruno a los humanistas<sup>96</sup>. Y es que, como señala Granada<sup>97</sup>, la filosofía bruniana tiene como objeto último la *copulatio* con la divinidad y en tal proceso requiere necesariamente de unos métodos cognoscitivos propios – así como un talante *furioso* –, métodos que Bruno gustó denominar en ocasiones *clavis magna*<sup>98</sup>.

Hay que destacar que la gran distancia que separa a Bruno y Ramus descansa no solo en el tema de la disolución de la filosofía en otros saberes, sino, además, en el hecho de que lógicos como Ramus operan metódicamente como *gramáticos*. La crítica a los pedantes y gramáticos, tan presente en los diálogos italianos, es una toma de postura frente a la retórica humanista que, en Bruno, se focaliza contra aquellos que han entendido la filosofía como mera vía filológica y lingüística en la que se reduce el contenido conceptual heredado de la tradición filosófica a la mera "palabra" y se fuerza su uso dentro de los cánones de los distintos géneros literarios<sup>99</sup>. Frente a tal proceder, el Nolano entiende que, en primer lugar, al menos parte de los retóricos del Renacimiento no son capaces de ofrecer formulaciones conceptuales y lingüísticas útiles para elaborar una filosofía, i.e., adecuadas para poder dar

---

<sup>95</sup> Giuliana Conforto, *Giordano Bruno e la scienza odierna* (Roma: Noesis, 1995), 25.

<sup>96</sup> Ciliberto, *La ruota del tempo*, 124.

<sup>97</sup> Miguel Ángel Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre* (Barcelona: Herder, 2002), 49.

<sup>98</sup> Es el título de la que se cree es la primera obra de Bruno, hoy perdida, pero publicada parcialmente en el texto de *Sigillus sigillorum*. Véase a este respecto la introducción a BOMN II, LIV.

<sup>99</sup> Eugenio Canone, y Leen Spruit, "Rhetoric and Philosophical Discourse in Giordano Bruno's Italian Dialogues", *Poetics Today* 3, nº 28 (2007): 366.

cuenta de la naturaleza en su infinita variabilidad; en segundo lugar, tampoco pueden diferenciar convenientemente los usos contextuales apropiados del lenguaje<sup>100</sup>. Así, frente a los gramáticos, quiere instaurar una vía que sea filosófica con pleno derecho y que, yendo más allá de la mera "palabra", sea capaz de profundizar en el sentido fundamental de los conceptos filosóficos heredados, para poder así comprenderlos en sus relaciones sintácticas y semánticas, en sus campos de aplicación, en sus posibles contradicciones internas, en sus elongaciones, etc.

El segundo punto de acuerdo entre Ramus y Bruno, precisamente el que más interesa destacar aquí, deriva de la transformación que aquel ejerció –apoyándose en Agricola, quien, a su vez, se posiciona críticamente frente a la tradición de Cicerón y Quintiliano<sup>101</sup>– en la comprensión clásica de las nociones de "*inventio*" y "*dispositio*". Ya nos encontramos arriba con la primera de estas nociones y se dijo que Bruno parece entenderla como sinónima de método inquisitivo o de "demostración". En otros términos, para el Nolano "*inventio*" es otro modo de nombrar el momento culmen del proceso científico, en el que el sujeto está en disposición de ofrecer las causas que justifican la verdad de los juicios. La consideración de la demostración como un proceso "inventivo" no es algo novedoso y de hecho ya en los tratados de Cicerón la invención cuenta como un proceso en el que el cognoscente es capaz de "inventar", "encontrar" o generar los términos medios necesarios para justificar y demostrar cualquier tipo de tesis<sup>102</sup>. Paralelamente, la *dispositio* se entendió también en la retórica clásica como una actividad judicial<sup>103</sup>, ordenada, pues, a la construcción de juicios, enlaces o proposiciones. Naturalmente, no hay en estas identificaciones una mera traslación terminológica, sino un cambio de perspectiva respecto a qué sean dichas partes del método. Antes de ver el eje crítico que incorpora la identificación entre "invención" y "argumentación", "disposición" y "juicio", hay que señalar que también para Bruno los métodos o artes del pensamiento constituyen «*differenti approcci tecnici e dialettici alla inventio e alla dispositio del sapere, tutti accomunati dalla simile impronta procedurale e in vista di un ordine finale unitario*»<sup>104</sup>. Que el método propio de la filosofía sea un método para inventar y disponer los saberes es, justamente, nuestro segundo punto de acuerdo entre Ramus y Bruno. Como señala Carotti:

«La riforma dialettica di Ramo prevedeva che all'astrattezza e al disordine della logica aristotelica venisse contrapposta una logica inventiva, sinergicamente basata su natura ed esercizio tecnico umano che insegnase a discutere e, più in generale, a fare un uso retto della ragione. La dialettica considerata in primo luogo come modalità di organizzazione del pensiero, si doveva porre come obiettivo quello di

---

<sup>100</sup> Maria Pia Ellero, *Lo specchio della fantasia: retorica, magia e scrittura in Giordano Bruno* (Lucca: Maria Pacini Fazzi Editori, 2005), 58.

<sup>101</sup> Walter J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1958), 171-2.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>104</sup> Matteoli, "Metodo", 1229.

individuare i principi a fondamento dell'intero edificio del sapere e di creare, attraverso di essi, un quadro chiaro e nitido all'interno del quale fosse possibile disegnare mentalmente un reticolo che abbracciase idee e cose»<sup>105</sup>

El deseo de Ramus es desarrollar un procedimiento o método de carácter universal desde el que, partiendo de unos pocos principios, se pueda construir organizadamente un sistema en el que queden enlazados mediante distintas relaciones los diversos saberes. En este sistema están involucrados, como vemos, distintos procedimientos. Y según se ha dicho, "*inventio*" o "lógica inventiva" cuenta como determinación, selección o localización de los distintos términos medios, y se desarrolla usualmente mediante el uso de unas estructuras amplias –tan formales como semánticas– que no son otras que los tópicos. A mayor concreción, un tópico es

«una proposición, o mejor, un esquema proposicional [...] que permite, rellenándolo con los términos de la proposición debatida, obtener una proposición cuya verdad o falsedad (conocidas en virtud del carácter, respectivamente, afirmativo o negativo del esquema proposicional en que se inserta) implica la verdad o falsedad, también, de la proposición debatida. El uso de la palabra «lugar» tendría aquí la función de señalar el carácter vacío, esquemático, de ese enunciado-matriz. Y ahí precisamente, en ese carácter vacío, radica el aspecto lógico-formal que cobra por primera vez la dialéctica de la mano de Aristóteles»<sup>106</sup>

Lo propio de los tópicos es, pues, ser una suerte de esquemas en virtud de los cuales el cognoscente puede enlazar un sujeto con un predicado –o, en idénticos términos, construir juicios–, en un proceso orientado siempre, como leemos, a la demostración o al "descubrimiento" de la verdad o falsedad de los argumentos contruidos con tales juicios o proposiciones. Como es bien sabido, los mismos *Tópicos* de Aristóteles constituyen una vasta y abigarrada reflexión entre diversos tipos de esquemas proposicionales, concretamente aquellos en los que el "lugar" del predicado puede ser completado con nociones genéricas, propias, con definiciones o con nociones que indiquen accidentes de las cosas. Sea como sea, es evidente que, al igual que ocurre con las fases o momentos del método científico, también los tópicos –o los diversos modos en que se cumple la invención– *derivan* o son consecuentes de la operación de división, precisamente porque, como vamos a ir viendo en profundidad, es la división el procedimiento que permite al cognoscente extraer las

---

<sup>105</sup> Laura Carotti, *Giordano Bruno e i ramisti cantabrigiensis: un'ipotesi di lavoro* (Tesi di Laurea, Università degli Studi di Pisa, 2013), 23-4. En red, consultado el 17/02/2019. [https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-04292014-215722/unrestricted/Giordano\\_Bruno\\_e\\_i\\_ramisti\\_cantabrigensi.pdf](https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-04292014-215722/unrestricted/Giordano_Bruno_e_i_ramisti_cantabrigensi.pdf).

<sup>106</sup> Así entiende Miguel Candel Sanmartín el concepto de "tópico" en su introducción a Aristóteles, *Tópicos*, en *Tratados de lógica (Organon) I*, ed. trad y notas de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 84-5.

nociones que, ulteriormente, son predicadas, enlazadas o dichas según los "tópicos" del género, la definición, el propio y el accidente.

Ahora bien, como hemos dicho, en la adopción renacentista de estas ideas no solo hay una traslación terminológica en la que la selección de los términos medios viene a denominarse "*inventio*". Y es que uno de los cambios más importantes en el contenido semántico del término es que dicha búsqueda parece ir progresivamente desgajándose de los "rígidos" esquemas en que se insertó en la lógica aristotélica. Como indica Ong, en Ramus «we encounter for the first time a Parisian logic devoted largely to sorting ideas into convenient groups, that is, a topical logic emancipated alike from predication theory and from rigorously scientific quantification in the name of pedagogy and prepared for its debut in the world of capital scholasticism»<sup>107</sup>. También en la *nova philosophia* hay una patente separación de la teoría de la predicación de lo que Ong denomina "*predication theory*" de tipo aristotélica. Este aspecto, dicho sea ya, será uno de los elementos fundamentales que permitirán a Bruno considerar que puede haber ciencia –o genuina explicación causal– de cualquier aspecto de la naturaleza, incluidos, claro es, aquellos que a juicio de Aristóteles no son susceptibles de explicación científica. Sin embargo, todavía es pronto para estudiar los pormenores de esta idea, dado que el tema de la predicación concierne no al momento divisivo del método, sino al compositivo, esto es, aquel en el que se construyen juicios o predicaciones. Así pues, habremos de esperar al capítulo tercero para abordar este importante ángulo de la teoría del Nolano.

Por otro lado, hay que destacar que el hecho de que la búsqueda del término medio se realice con medios diversos a los esquemas tópicos no es el único aspecto interesante de la noción renacentista de "*inventio*". Como hemos visto, la *inventio*, depende también de la división. En este sentido, y no sin razón, en la retórica humanista se comienza a utilizar la noción "*inventio*" no solamente para nombrar el proceso de construcción de juicios –o lo que es igual, el proceso en el que el sujeto puede "organizar" o relacionar las diversas índoles esenciales que existen en lo real–, sino para apelar también al momento divisivo. Así pues, y apelando a la semiótica contemporánea, bien puede decirse que «la *inventio* es semióticamente una operación semántica, es decir, es semántico-extensional, por ser su finalidad la obtención de la estructura de conjunto *referencial*»<sup>108</sup> ya sea de los términos aislados, del juicio o, finalmente, del discurso. De hecho, para el Nolano, también la *inventio* –que en ocasiones entiende como sinónimo de "investigación"<sup>109</sup>– es precisamente esto, pues se concreta como una serie de reglas que sirven para determinar todo aquello que es sujeto propio del discurso y para determinar todo aquello que se dice *de* tal sujeto: sujeto es aquello «en torno a lo cual versa toda intención, inquisición, invención de argumentos

---

<sup>107</sup> Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, 196.

<sup>108</sup> Tomás Albadalejo, "Semántica y sintaxis del texto retórico: *inventio, dispositio y partes orationis*", *Elua. Estudios de lingüística*, nº 5 (1989): 11. La cursiva es mía.

<sup>109</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 932.

y juicios y es, así, aquel elemento único respecto al cual realizamos múltiples afirmaciones negaciones y dudas»<sup>110</sup>.

Por su parte, la *dispositio* queda, por su funcionalidad organizadora, como ese conjunto de elementos mínimos desde los cuales es posible construir y fundar la totalidad de los saberes y que normalmente en su filosofía aparecen como esquemas figurativos amplísimos donde colocar las distintas partes y elementos que componen toda invención. Por lo dicho, y apelando a la semiótica contemporánea, bien puede decirse que «la *dispositio* es una operación sintáctica, pues su objeto es la organización macroestructural del discurso»<sup>111</sup> o, en nuestro caso, de los diversos saberes. El "ramismo" de Bruno invita, en suma, a considerar que la división o invención es el momento del progreso científico en el que el sujeto es capaz de *localizar* algún ámbito de lo real que, ulteriormente, se toma como objeto del juicio y, en un paso subsiguiente, como objeto del momento demostrativo. Así pues, en sus disquisiciones acerca del método Bruno incorpora, fundamentalmente, la idea de que "inventar" es sinónimo de delimitar el objeto propio de cualquier tipo de discurso, delimitación que coincide, por su parte, con los dos primeros momentos del método: inventar es tanto seleccionar las "partes" o aspectos de la naturaleza que van a ser objeto del discurso demostrativo cuanto determinar las diversas relaciones existentes entre dichas partes, relaciones que son finalmente el "lugar" al que apunta todo proceso demostrativo.

## 2.2 El alcance objetivo del método científico según Aristóteles y Bruno

Hemos visto que Bruno y Aristóteles establecen al menos dos criterios para confirmar que una determinada actividad sea "metódica": una actividad es metódica solamente si está orientada a un determinado fin y si, además, sigue un procedimiento ordenado o pautado. En el caso concreto del método científico, dijimos que su fin propio no es otro que la aprehensión o conocimiento de lo real, un conocimiento que se entiende en términos de una asimilación o semejanza que se establece entre el cognoscente y lo real. Respecto a su orden, el conocimiento de las causas que explican por qué las cosas son como son o tienen las propiedades que tienen se coloca como último momento, precedido necesariamente de la construcción de juicios y de la división o captación "separada" de las distintas índoles que están presentes en las cosas. Además, en la descripción bruniana de cada uno de estos estratos aparecen incorporadas una serie de tesis que derivan, de un lado, de la tradición aristotélica y, de otro, de las críticas y matices que algunos humanistas ofrecieron al respecto. En este sentido, no está de más insistir en que "*inventio*" significa, en Bruno, un cierto proceso mediante el que el cognoscente es capaz de *delimitar* o circunscribir el ámbito referencial de

---

<sup>110</sup> «Subiectum ergo, circa quod versatur intentio, inquisitio, inventio omnis et iudicium, est semper illud unum, circa quod et de quo multa affirmamus, negamus, dubitamus». BOL, *De lampade. comb.*, 330.

<sup>111</sup> Albadalejo, "Semántica y sintaxis del texto retórico", 11.

sus conceptos, juicios y discursos y por esa razón tal noción involucra dos sentidos fundamentales: inventar es determinar qué aspectos de la naturaleza cuentan como *objetos* propios de todo método y hacerlo tanto en lo relativo a las "partes" o aspectos que se toman separada o "divisivamente" cuanto en lo relativo a las relaciones que ulteriormente pueden ser establecidas entre los diversos aspectos que muestran las cosas.

Encontramos en esto una primera indicación generalísima con la que la teoría del método encuentra ya su efectiva elongación por el tema ontológico o, si se quiere, por cuestiones que preguntan acerca de los objetos que pueden ser legítimamente conocidos de este modo. La mejor manera de concretar esta indicación y determinar en qué sentido difieren las teorías bruniana y aristotélica respecto al alcance ontológico del método científico no es otra que correlacionar lo que ya sabemos acerca de en qué consista conocer científicamente con lo que Aristóteles expone en sus *Analíticos*: ahí, como vamos a ver en seguida, se explica que el conocimiento causal –que, en suma, constituye el culmen de la ciencia– solo es posible *de* algunos elementos de la naturaleza, concretamente aquellos que presentan al menos cuatro propiedades básicas: ser "más conocidos", "anteriores", "causales" (o, su contraparte, ser "efectos") y, finalmente, ser "necesarios". Con una misma dirección analítica, vamos a cotejar posteriormente la definición bruniana de "método" con una serie de interesantes notas presentes en *Lampas* y *De la causa* de calado fuertemente antiaristotélico.

Es bien conocido que los dos *Analíticos* de Aristóteles constituyen una vasta reflexión en torno al método científico centrada principalmente en el último momento de su entero proceder que, como ya bien conocemos, es la demostración. En términos amplios, los *Analíticos primeros* se centran en el estudio del silogismo que no es otra cosa que la forma básica en la que se ejerce cualquier tipo de demostración. En esta obra no se trata de estudiar las demostraciones en base al contenido de los juicios involucrados en ellas, pues el Estagirita se centrará fundamentalmente en establecer la *forma* de los juicios independientemente de las nociones con los que los mismos estén contruidos –por ejemplo, cualquier juicio puede ser, allende su contenido, universal afirmativo o negativo o particular afirmativo o negativo<sup>112</sup>– y de explicitar las *normas* que sancionan la corrección o incorrección de los silogismos. Bien diverso es el acercamiento que hace al tema de la demostración en los *Analíticos segundos* pues como señala Candel en su comentario a dicha obra: «[u]na vez expuesta la naturaleza y funcionamiento del silogismo en general, objeto de los *Analíticos primeros*, esta segunda parte de la obra se consagra a lo que podríamos describir como "utilidad científica del silogismo", caso particular privilegiado de la universal aplicabilidad de aquel mecanismo de la razón»<sup>113</sup>. En este sentido, y aun cuando el estudio de las demostraciones no es nuestro objeto prioritario, es claro que si hemos de tomar una obra como horizonte de referencia va a ser esta, por cuanto aquí Aristóteles explicará, justamente, su "aplicabilidad" o, lo que es igual,

---

<sup>112</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 1, 24a15-24a20, 94.

<sup>113</sup> Véase la introducción de Candel a los *Analíticos segundos*, 301.



determinará aquellas entidades o aspectos de la naturaleza susceptibles de ser conocidas de este modo.

"Demostrar" cuenta para Aristóteles como la capacidad que tiene el cognoscente de ofrecer las causas por las que podemos decir legítimamente que una cosa es lo que es y que tiene las propiedades que tiene. Por supuesto, parece ser esta aún una descripción en exceso general de la última fase del método, al menos por cuanto las causas que se pueden aducir para dar cuenta de los fenómenos son múltiples y de muy diverso rango. Es precisa, pues, una mejor delimitación de qué sea ofrecer las causas, delimitación que podemos abordar apelando al concepto genérico de "razonamiento" y que abarca diversos modos posibles –legítimos unos, ilegítimos otros– de remitir a las causas de las cosas. En sus *Analíticos segundos* dice que

«Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. Está claro, pues, que el saber es algo de este tipo: y en efecto, <por lo que se refiere a> los que no saben y los que saben actúan <así realmente>, de modo que aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera»<sup>114</sup>

Aristóteles ofrece aquí el nervio central del ejercicio demostrativo y lo hace de modo interesante comparándolo con otro tipo de saber que no alcanza el rango del conocimiento, i.e., que no puede ser calificado como "genuinamente" demostrativo. Respecto a lo primero, leemos que demostrar es conocer la causa "por la que es la cosa" siendo que, además, dicha causa debe ser tal que lo causado por ella no pueda ser o no pueda darse de otra manera. Como leemos, a este conocimiento corresponde la efectiva adquisición de la ciencia –o de la ciencia "sin más"– que aquí aparece contrapuesta al razonamiento típico de los sofistas. Hay un lugar particularmente interesante en la *Metafísica*, por cuanto permite profundizar en esta contraposición. En el libro VI explica que algunos, los sofistas, pretenden ofrecer las causas de lo que es por accidente, ejerciendo así un razonamiento que solo aparentemente es demostrativo: «[l]os razonamientos de los sofistas tratan, en efecto, por así decirlo, más que nada acerca del accidente: si "músico" y "gramático" son lo mismo, y si son lo mismo "Coriseo músico" y "Coriseo", y si todo lo que existe, pero no siempre, ha llegado a ser, de modo que si siendo gramático ha llegado uno a ser músico, entonces siendo músico ha llegado uno a ser gramático, y cuantos razonamientos son de este tipo»<sup>115</sup>.

En estas palabras relucen dos ideas importantes. Primeramente, también los sofistas parecen ejercer algún tipo de razonamiento por cuanto en sus discursos tratan no solamente acerca de lo que existe sino que intentan determinar si lo que existe ha sido fruto o producto de un cierto proceso en virtud del cual las cosas que existen han llegado a ser. Al menos por

<sup>114</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 2, 71b10-71b15, 316.

<sup>115</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026b15-1026b20, 271.

cuanto a esto, también los discursos sofisticos pueden denominarse "razonamientos" pues los razonamientos están orientados, justamente, a determinar los procesos que posibilitan o que hacen que las cosas sean lo que son –o sean como son–. Sin embargo, se ve sin dificultad que no todo razonamiento adquiere el rango de saber legítimo o de ciencia. Y lo más interesante es que aquí explica que si los razonamientos sofisticos no alcanzan a ser ciencia es por el tipo de cosas o de entidades que los sofistas pretenden alcanzar cognoscitivamente y que, por naturaleza, no son susceptibles de tal conocimiento. Tales entidades, denominadas "accidentes", parecen ser depositarias de ciertos rasgos que se observan muy superficialmente en las palabras del Estagirita: no se dan siempre –o no "han llegado a ser" siempre, o cabe que sean de otra manera– y son propias de los individuos, como es propio de Coriseo ser músico o gramático –y no es propio *solamente* de Coriseo ser hombre–.

En este sentido, el "error" que Aristóteles imputa a los razonamientos sofisticos atiende no tanto al hecho de que sigan unos patrones argumentativos incorrectos cuanto al hecho de que pretenden *aplicar* los mismos a ciertas entidades que parecen rehusar tal aplicación. Los elementos o aspectos de la naturaleza que se llaman "accidentes" o ya más certeramente los elementos o aspectos de la naturaleza que no se dan siempre *y* que son particulares son, sí, tipos de seres plenamente *reales* pero incognoscibles científicamente o, si se quiere, seres respecto a los cuales el sujeto cognoscente no puede ofrecer sus causas porque no hay ciencia posible de ellos<sup>116</sup>. Dado esto, no hay que andar muy lejos para establecer que la teoría aristotélica del método tiene como elemento cardinal la imposición de un cierto límite relativo a sus objetos o, lo que es igual, que esta teoría incorpora como tesis el que no todas las naturalezas puedan ser alcanzadas por dicho tipo particular de saber. Y, a mayor profundidad, se ha desvelado que aquellas entidades o seres que tengan las propiedades de "no ser siempre" y ser "particulares" caerán, por sí mismas, fuera del alcance objetivo del método científico.

Aún podemos profundizar en estas dos características volviendo a los *Analíticos* donde, inmediatamente a continuación de sus diatribas contra los razonamientos sofisticos, el Estagirita explica que «es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión»<sup>117</sup>. Mediante estas palabras, el Estagirita ofrece una breve descripción del conjunto de propiedades que deben tener los objetos para ser susceptibles de demostración: si conocer científicamente es idéntico a ofrecer las causas, entonces la demostración debe construirse, naturalmente, apelando a las causas que explican aquello a demostrar, causas que además son verdaderas, inmediatas, más conocidas, etc. En términos simples: en toda demostración se parte considerando un tipo peculiar de naturalezas que presentan dichas propiedades y que serán las que expliquen por qué lo demostrado se exhibe en la naturaleza al modo en que lo hace. Y dada la estricta correlación que en la filosofía aristotélica se establece

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, 1027a20, 273.

<sup>117</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 2, 71b20-71b25, 316.

entre la ontología y la gnoseología<sup>118</sup>, muy bien podemos leer estas palabras considerando que las propiedades que han de tener las *cosas* para ser científicamente cognoscibles conciernen de la misma manera y en el mismo sentido a los elementos ingredientes de las demostraciones, esto es, a los *juicios* que funcionan como premisas o conclusiones y a los *términos* con los que los mismos están contruidos. Siguiendo esto, para poder describir dichas propiedades por ahora en su máxima generalidad –pues serán estas las que nos vayan apareciendo ya pormenorizadamente en los siguientes capítulos– es preciso hacer una distinción preliminar entre aquellas propiedades que convienen más a los *juicios* y aquellas propiedades que convienen más a los *términos* con los que dichos juicios se construyen. Paralelamente la misma diferencia se encuentra en la ontología, esta vez expresada como distinción entre aquellas propiedades que convienen más a las "partes" o aspectos de la cosa aisladamente considerados y entre las que convienen a la cosa misma en tanto estructurada por un conjunto de "partes" que guardan diversas relaciones entre sí.

Que haya esta distinción –que se mueve entre los ámbitos de la ontología y de la gnoseología– entre propiedades que convienen más a los términos-cosas y propiedades que convienen más a los juicios-relaciones, es algo que cabe descubrir sin mucha dificultad en los textos del Estagirita. Y es que ya en *Sobre la interpretación*, y atendiendo a la gnoseología, establecerá que los juicios y los términos son distintos tipos de signos que están por o remiten a diversas entidades mentales o "estados del alma"<sup>119</sup>. Por un lado, los términos remiten a aquello que en el alma es simple, por oposición a compuesto, mientras que los juicios remiten, por otro, a aquellos estados del alma en los que está involucrada cierta composición<sup>120</sup>. En términos sencillos, hay dos tipos de entidades mentales básicas: las primeras son representaciones de distintos aspectos, índoles o "partes" de las cosas conocidas que se aprehenden aislada, separada o *simplemente*; las segundas son representaciones no ya de estos aspectos tomados separadamente, sino en tanto unidos, compuestos o enlazados unos con otros. Y, como se decía, el esquema que propone el Estagirita en esta obra invita a entender no solo que hay esta estricta relación entre juicios y entidades mentales complejas y términos y entidades mentales simples sino que, en el mismo sentido, hay una estricta correlación entre las representaciones simples y las "partes" o aspectos de la cosa, así como entre las representaciones complejas y las relaciones que se dan entre dichas partes<sup>121</sup>. Pues bien, lo importante a nuestros efectos es que esta diferencia básica, tan gnoseológica como ontológica,

---

<sup>118</sup> Esta relación va a ser estudiada en la sección siguiente, donde estableceremos nuestra hipótesis de trabajo. En términos simples, propondremos que las diferencias que van a ser señaladas en estas líneas respecto al alcance objetivo del método científico derivan de la diversa manera que tienen Bruno y Aristóteles de entender los procesos cognoscitivos, procesos que no hacen sino "especular" o reflejar las diversas estructuras entitativas que comparecen en la naturaleza. En este sentido, la gnoseología se posiciona como un ámbito temático indisolublemente ligado a la ontología, y precisamente por eso podremos descubrir en ella las razones que hacen a nuestros autores postular que el conocimiento científico tiene un alcance objetivo bien diverso en cada caso.

<sup>119</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, I, 16a10-15a20, 36-7.

<sup>120</sup> *Ibid.*, II, 16a20-16b5, 37-9.

<sup>121</sup> *Ibid.*, I, 16a10-16a15, 36-7.

sirve de sustento para considerar que hay propiedades que en *lo real* conciernen a las "partes" de la cosa mientras que hay otras que conciernen a las relaciones entre dichas partes. Partiendo de esta dicotomía es posible, entonces, ofrecer una breve descripción de aquellas propiedades que han de tener los distintos aspectos o índoles entitativas para ser aprehendidas científicamente –propiedades que se dicen asimismo *de* las representaciones mentales a ellas asociadas– y, junto a ella, también de las propiedades que atañen a las diversas relaciones que dichas partes mantienen entre sí.

En el breve texto de los *Analíticos segundos* citado arriba aparecen ya muy someramente destacadas aquellas propiedades que deben tener las "partes" o aspectos de la cosa para ser cognoscibles *via* método científico. Señala que los términos con los que se construyen los juicios de las demostraciones –y con ellos las "partes" entitativas– han de ser "anteriores" y "más conocidos". Para explicar qué son estas propiedades, el Estagirita recurre a una conocida distinción mediante la que sienta que los atributos de "anterioridad" y ser "más conocido" pueden ser entendidos bien ontológicamente –o "por naturaleza"–, bien gnoseológicamente –o "para nosotros"<sup>122</sup>–. Gnoseológicamente, los aspectos entitativos "anteriores" son aquellos que el cognoscente recaba mediante la sensación. Así pues, se dicen anteriores en relación al *ordo* cognoscitivo que sigue el sujeto en su intento de conocer la naturaleza: lo que es anterior –o lo que "primeramente" conoce el sujeto– son todas aquellas partes entitativas que, por su naturaleza, se prestan a ser conocidas *vía* las facultades sensibles. También los aspectos o índoles recabados de este modo son "más conocidos". Es fundamental considerar que Aristóteles dice aquí que aquellas cosas que reciben estos atributos son, justamente, las naturalezas *singulares* o *particulares*, que además se entienden en clara oposición a aquellas que son *universales*. Por otro lado, ya ontológicamente –o "por naturaleza"– señala que lo que es anterior y más conocido son aspectos universales<sup>123</sup> o, como dirá más adelante, aquello que se da necesariamente de la misma manera en distintos individuos o particulares que son del mismo tipo<sup>124</sup> –como la "humanidad" se da en todos los particulares que son hombres, independientemente de si estos son Sócrates o Platón–.

Pues bien, a su juicio, si los razonamientos han de ser razonamientos científicos en sentido estricto y no "meros" razonamientos como los de los sofistas, el entendimiento debe en todo caso dirigir su atención a aquellas naturalezas que sean "anteriores" y "más conocidas" pero no para nosotros, sino *por naturaleza*. Desde este ángulo, el ejercicio científico se restringe a un tipo de aspectos entitativos de los que por ahora sabemos únicamente que son universales, por oposición a particulares: para ser científicamente cognoscibles, los entes de la naturaleza han de poseer como aspectos o "partes" suyos ciertos aspectos que no les conciernen en tanto seres numéricamente distintos sino en tanto aspectos comunes a otros

---

<sup>122</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 2, 72a, 316.

<sup>123</sup> *Ibid.*, I, 2, 72a5, 316.

<sup>124</sup> *Ibid.*, I, 4, 73b25-73b30, 324.

seres o presentes también en otros seres. Por supuesto, la pregunta que inmediatamente surge al respecto es si es posible –por así decir– "localizar" en la trama de aspectos que conforman cualquier entidad esos aspectos universales y definir adecuadamente cuáles sean. En el contexto que envuelve el texto que venimos analizando, el Estagirita explica que los aspectos universales de las cosas, esos que son anteriores y más conocidos ontológicamente no son sino aquellos que responden al *qué es la cosa*<sup>125</sup> o, en otros términos, las mismas *esencias*. En este sentido, se ve ya claramente que el conocimiento científico toma como *objeto* fundamental de indagación las esencias de las cosas, de lo cual no se sigue, dicho sea ya, que sean estos los únicos objetos propios de este tipo de conocimiento. Para verlo, baste considerar que las esencias aristotélicas no son solo depositarias de las dos propiedades –ser "anteriores" y "más conocidas"– que las hacen apropiadas al conocimiento científico sino aún de uno más: los términos o partes de las cosas investigadas científicamente son asimismo "causales" y, por tanto, la ciencia, que coincide con el ofrecimiento de las causas *de esta o aquella entidad o de esta o aquella parte de la entidad*, podrá dar cuenta no solo de las esencias –mejor conocidas, anteriores y causales– sino también de todo aquello que cuente como causado por ellas o, lo que es igual, de todo aquello que cuente como *efecto* de dichas esencias. Esto se ve claramente en la estrecha trabazón que pone el Estagirita entre las tres nociones que venimos considerando: las cosas de las que se ocupan las demostraciones son «causales porque sabemos cuando conocemos la causa, y anteriores por ser causales, y conocidas precisamente no solo por entenderse del segundo modo, sino también por saberse que existen»<sup>126</sup>.

De este sucinto análisis de las propiedades que según el Estagirita deben tener los objetos para ser conocidos científicamente, se desprenden dos ideas fundamentales que van a ser estudiadas en profundidad en los siguientes capítulos de este trabajo. En primer lugar, tenemos ya claramente determinado el ámbito o "límite" objetivo propio del procedimiento científico. En las demostraciones comparecen primera y principalmente las partes universales de la cosa. A mayor profundidad, se trata de insistir en que los juicios que funcionan como premisas de la demostración han de estar conformados por términos que mienten, en todo caso, las índoles que los entes presentan en comunidad con otros y así ninguna demostración puede operar partiendo de juicios en los que estén involucrados aspectos que conciernen a las entidades en tanto particulares. Una consecuencia cierta –pero obtenida demasiado apresuradamente– de esta tesis generalísima es que el método científico no puede obtener conocimiento de las partes o aspectos que la cosa presenta en tanto *esta cosa* o si se quiere en tanto particular –ya sea su misma "particularidad" o su ser *esto*, ya sea el conjunto de atributos que le conciernen en exclusividad, como es propio de Sócrates el estar sentado<sup>127</sup> o el estar

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, I, 4, 73a35, 322.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, I, 2, 71b30, 317. El "segundo modo" al que hace referencia el Estagirita es aquel que en estas páginas aparece contrapuesto al conocimiento *via* sensibilidad y que nosotros estudiaremos pormenorizadamente en el capítulo siguiente.

<sup>127</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 7, 103a30, 101.

tocando la flauta—. Y si esta consecuencia, por mucho que sea cierta, es apresurada es porque no atiende a una importante cuestión que surge a la zaga del planteamiento del Estagirita: si, como se ha dicho, las esencias no son solo anteriores y mejor conocidas sino también *causas* de algunos *efectos*, entonces cabe preguntarse por qué, a su juicio, no se puede considerar que dichas esencias sean causas de todos esos aspectos particulares o individuales presentes en las entidades. Nótese que en caso de que fuese posible conocer tales aspectos como efectos *de* la esencia, habría conocimiento científico efectivo de los mismos, por cuanto conocerlos así no sería más que decir que son derivados de su esencia-causa. Tendríamos en este caso "demostraciones" del tipo: "Sócrates toca la flauta *porque* es un hombre".

Aristóteles negará que tal remisión causal a los efectos particulares sea legítima y lo hará, esta vez, apelando a las propiedades no ya de las "partes" de la cosa, sino de las *relaciones* que se establecen en ellas. Por ende, el nervio de la negación aristotélica involucra ahora no ya solo las propiedades que convienen a las "partes" sino aquellas que conciernen a los juicios presentes en las demostraciones. En no pocos lugares de los *Analíticos segundos*<sup>128</sup> señalará con insistencia que tales juicios han de poseer, como rasgos suyos, la verdad y la necesidad. Y al igual que antes ambos criterios son excluyentes, si entendemos por tal el hecho de que aquellos juicios –o aquellas relaciones *reales* expresadas por ellos– que no las posean no pueden formar parte legítima de los procedimientos demostrativos.

En *Sobre la interpretación*<sup>129</sup> ofrece una clara descripción de la verdad propia de los juicios: la verdad acaece en el momento en que predicamos, componemos o unimos un término con otro o, en términos ontológicos, cuando establecemos la relación existente entre aquello mentado en el sujeto y aquello mentado en el predicado. En este sentido, se dice que un juicio es verdadero si es el caso que el enlace copulativo expresa la relación que, en lo real, se da entre lo que cuenta como sujeto y lo que cuenta como predicado<sup>130</sup> y se dice que es falso si expresa una relación que no es acorde a la que realmente existe entre aquello que se pone como sujeto y predicado. En los desarrollos escolásticos de esta tesis –particularmente en los textos de Tomás de Aquino– encontraremos que la verdad judicativa corresponde en lo real al modo en que las "partes" del ente se relacionan entre sí y también al modo en que algunas de ellas dependen causalmente de la esencia y que son "efectos" suyos<sup>131</sup>. En este sentido, hay dos maneras diferentes de describir las relaciones que las partes del ente mantienen entre sí: algunas índoles –independientemente de si son universales o particulares– son tales que *inhieren* en la entidad o, en otros términos, cuentan como atributos, propiedades o

<sup>128</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 4, 73a25, 322.

<sup>129</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, I, 16a10-16a15, 36-7.

<sup>130</sup> Así, como tendremos ocasión de profundizar en el capítulo tercero, la noción de "verdad" no solo se adscribe primera y principalmente a los juicios, sino que depende, a su vez, de dos criterios fundamentales: primeramente, y apelando al lenguaje de la Escuela, que los términos puestos como sujeto y predicado *supongan por* lo mismo y, en segundo lugar, también que el enlace predicativo exprese la relación que, en lo real, se da entre lo que cuenta como sujeto y lo que cuenta como predicado.

<sup>131</sup> Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lec. 9-10.

determinaciones sustentadas por la totalidad de la cosa; otras, justamente las que hemos denominado esencias, se entienden no como atributos inherentes sino como aquello que *constituye* la cosa en su integridad ontológica o, si se quiere, como aquello que respondemos cuando se pregunta *qué es* el ente. A título de ejemplo, algunas "partes" pueden darse en la cosa al modo de la inherencia –como el "tocar la flauta"–, mientras que otras parecen alzarse como determinaciones constitutivas –como ser "hombre" es aquello que otorga y constituye el ser más propio de la entidad "Sócrates"–. Pero, como se decía, tales relaciones pueden aún contemplarse desde el rasgo *causal* propio de las esencias universales y, de este modo, las determinaciones constitutivas aparecen a la vez como causa o como aquello de lo que dependen algunas de sus restantes "partes" o aspectos inherentes en la entidad. Es fácil ver ya la íntima conexión –pero también la profunda diferencia– que se establece entre las propiedades de las "partes" (o términos) ya destacadas y la propiedad de ser "verdadero" que se da solamente respecto a las relaciones que mantienen dichas "partes" (o juicios): en los juicios no solo se determina que hay ciertos aspectos entitativos universales, sino que estos tienen una función propia dentro de la entera estructura entitativa y según la cual no solo constituyen la cosa sino que pueden estar a la base, como causas, de algunos de los efectos de la entidad. Por eso, se entiende ya que considerar que el objeto propio y único del método científico es la esencia universal es una respuesta apresurada: ahora encontramos, preliminarmente, que la esencia cuenta como causa de algunas índoles inherentes en la cosa y, así, al menos estas podrían muy bien ser explicadas científicamente o causalmente remitiendo a la misma esencia de la entidad de la que forman "parte".

No basta, pues, con apelar a la propiedad de la "verdad judicativa" para comprender plenamente la negativa aristotélica. Para ello, hemos de movernos al segundo de los atributos o propiedades que adscribe el Estagirita a las relaciones que son científicamente cognoscibles: la necesidad. Pese a que la noción aristotélica de necesidad admite, como la de "verdad", ser contemplada en términos ontológicos y lógicos, interesa centrarnos ahora principalmente en el calado ontológico de la misma. Lógicamente, una proposición es necesaria si sujeto y predicado son convertibles<sup>132</sup>. Ontológicamente, se dice que una relación es necesaria si cumple dos criterios: algo es necesario si depende de la misma *esencia* de la cosa y si no es posible que se dé de manera diversa a la que se da<sup>133</sup>. Así, como se señala en la *Metafísica*, hay propiedades que pertenecen a la cosa y que parecen no estar necesariamente ligadas con la esencia o, lo que es igual, hay propiedades cuyo darse efectivo en la entidad es independiente de *qué sea* la cosa y ello por el sencillo hecho de que diversas entidades de la misma esencia –v.g. las cosas que son "hombres"– pueden tener (o no) dichas propiedades –v.g. "estar sentado" o "tocar la flauta"<sup>134</sup>–. Aún de otro modo: solo son necesarias las relaciones que, dentro de la

<sup>132</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 2, 25a-25a25, 96-8.

<sup>133</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015a35, 216.

<sup>134</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102b5, 97.

entera estructura entitativa, sean tales que la esencia de la cosa conlleva o implica que la misma cosa sea también depositaria de una serie de propiedades asimismo comunes a todos los entes que son de la misma esencia.

Dicho esto, se deduce ya la negativa aristotélica a la tesis de que el método científico pueda alcanzar conocimiento de las índoles entitativas de carácter particular y, además, también su apuesta por la tesis de que solamente las relaciones necesarias son objeto de ciencia. En nuestro primer y aún superficial análisis de las propiedades que han de tener los objetos o términos objeto de la ciencia hemos destacado que han de ser universales –por oposición a particulares– y que, asimismo, dentro de los objetos que sean universales tienen un lugar destacado o primario aquellos que se denominan esencias que cuentan como causas de otras partes –o "efectos"– de la entidad. Ulteriormente, hemos avanzado por las propiedades relativas a las relaciones que mantienen las "partes" del ente entre sí, destacando que si las esencias son causa, entonces estas "generan" efectos que se siguen necesariamente de ella, en el sentido en que no pueden darse de otro modo en todas las entidades que sean de la misma esencia. Se ve claro, así, que no solo los objetos universales denominados "esencias" van a ser objeto propio del método científico, sino también aquellos que cuenten como efectos –naturalmente, también universales– de las mismas. Los restantes aspectos entitativos quedarán, pues, como "partes" particulares o individuales del ente y, en tanto tales, el entendimiento será incapaz de determinar su *causa* universal o, si se quiere, su causa esencial o formal –aunque acaso sí pueda recabar otro tipo de "causas" mediante razonamientos que ya no sean propia y estrictamente demostraciones<sup>135</sup>–.

Dado esto, podemos ofrecer ya una explicación pormenorizada de las invectivas que lanza Aristóteles a los argumentos sofísticos centrándonos en el hecho de que estos fallan al pretender "hacer ciencia" de ciertos aspectos de la naturaleza que se sustraen a ella o, en términos menos metafóricos, de aquellos aspectos que no son cognoscibles científicamente. Los sofistas pretenden demostrar, por ejemplo, que "Coriseo es músico". Atendiendo a los aspectos lógico-gnoseológicos, en este juicio se expresa una relación que muy bien puede ser verdadera, pero no necesaria: los sofistas pretenden ofrecer demostraciones o explicar "cómo han llegado a ser" naturalezas "que existen pero no siempre" siendo evidente que ontológicamente el "llegar a ser" Coriseo músico no es algo que *no* haya podido darse de otro modo. En este sentido, la falla fundamental del razonamiento sofístico estriba en su intento por apresar relaciones que carecen del atributo que deben tener aquellas relaciones cognoscibles científicamente: el ser necesarias. Por razones similares, pero atendiendo ahora a los términos que conforman el juicio o a las "partes" de las cosas relacionadas en él, tenemos lo siguiente: ni "Coriseo" ni "músico" mientan realidades que sean depositarias de las

---

<sup>135</sup> Exploraremos brevemente esta diferencia en el capítulo tercero, donde expondremos las demostraciones aristotélicas en sentido estricto –aquellas que demuestran *por qué* la entidad es como es, denominadas *to dioti*– y la diferencia que existe entre estas y otros recursos demostrativos que parecen no cumplir todos los criterios señalados –como aquellas que demuestran únicamente *que* la entidad es como es, denominadas *to hoti*–.



propiedades de "universalidad" y "causalidad". Ambas cosas mientan, sí, elementos que son mejor conocidos para nosotros y, por ende, también particulares: así el mismo Coriseo, que es una sustancia particular y su capacidad de ejercer el arte de la música, que cuenta como propiedad *de* ese particular y no de otro. Tampoco parecen ser depositarias de la índole causal que el Estagirita atribuye a las "partes" objeto de ciencia, pues no se entiende ni que Coriseo en tanto hombre sea causa de su ser músico –aunque quizás "algo" de Coriseo sí pueda contar como causa de su ser músico– ni tampoco que "ser músico" sea algo como un efecto de dicha causa.

De tan sucinto estudio, que, naturalmente, habrá de ser mejorado, interesa ahora destacar tres elementos fundamentales con los que podemos ya acercarnos preliminarmente a nuestra hipótesis central y que abordaremos más pormenorizadamente en la sección siguiente. Primeramente, se ha dicho que en la filosofía aristotélica, el razonamiento solo es científico en caso de que esté elaborado con una serie de términos y juicios que tengan las propiedades destacadas. Paralelamente ocurre con las cosas, cuyo conocimiento científico efectivo depende de que sean depositarias, asimismo, de tales propiedades. Baste esto para obtener una primera y básica afirmación que pasaremos a contrastar inmediatamente con la filosofía de Giordano Bruno: en la descripción aristotélica del método científico existen una serie de tesis relativas a su límite o alcance objetivo, en el sentido en que tal descripción involucra la afirmación de que es posible conocer científicamente ciertas entidades y relaciones por exclusión de otras. A mayor concreción: solo son conocibles científicamente las "partes" universales de la cosa –las esencias y ciertos aspectos inherentes y comunes– y ello no solamente por ser universales, sino también por ser las esencias causas de ciertos efectos o propiedades que necesariamente se siguen de ellas. Y este y no otro es el *límite* objetivo del conocimiento científico, esto es, el conjunto de aspectos de la naturaleza que pueden ser cognoscibles causal, demostrativa o científicamente. Sintetizando todo lo dicho, el método científico aristotélico tiene «su alcance restringido a los atributos esenciales del sujeto que se trate y a los accidentales comprendidos en una división del género al que pertenece el sujeto [...] o ligados al sujeto por relación causa-efecto»<sup>136</sup>.

Por otro lado, en la *nova philosophia* existen notables diferencias, por cuanto Bruno confirmará que el método científico puede alcanzar conocimiento de aquellas realidades que para Aristóteles, y según acabamos de establecer, no cuentan como objetos propios de la ciencia. Un buen modo de estudiar su tesis –por ahora en términos generales– pasa por ver el campo de aplicación que, según Bruno, tiene el entero método establecido en *Lampas*. Recordemos que *Lampas* se entiende como un método científico de conocimiento de la naturaleza y que, en tanto tal, este método está atravesado de diversas "fases" o momentos con los cuales el cognoscente va alcanzando progresivamente su fin. Pues bien, casi al inicio de la obra, y una vez ha explicado distintos métodos posibles de conocimiento, explica que el

---

<sup>136</sup> Así entiende Candel en sus comentarios a los *Analíticos segundos*, nota 22, 324.

método propuesto en *Lampas* supera a todos cuantos se han formulado anteriormente y ello porque permite *inventar* –recordemos, "seleccionar" distintos objetos aptos para ser indagados– cuanto sea útil al cognoscente en cada caso<sup>137</sup>. Específicamente, explica que «el orden para proceder [según este método] va desde las realidades sensibles más manifiestas para nosotros y desde las imágenes de la fantasía hacia [la comprensión] de las nociones inteligibles y universales que se revelan en la contemplación y que son causa de todas las razones particulares: desde estas –que son tan causas como principios– podemos determinar los [elementos] intermedios facilísimamente»<sup>138</sup>.

Para profundizar en estas palabras, nada mejor que compararlas con los pasajes de la obra aristotélica ya estudiados, dados además los evidentes acuerdos y diferencias que existen entre las palabras de Bruno y Aristóteles. Primeramente, vemos al Nolano interesado en señalar que el conocimiento científico se ejerce tomando los aspectos universales presentes en las cosas, aspectos que asimismo aparecen revestidos de una cierta índole causal. El paralelismo entre nuestros autores no acaba ahí, pues del mismo modo que se establece en los *Analíticos*, las *rationes* universales de las cosas se oponen a las particulares y lo hacen tanto ontológica como gnoseológicamente: lo que es universal es diverso de las "razones particulares" presentes en las entidades y, además, lo que es particular es "anterior" gnoseológicamente o, como dice Bruno, más manifiesto a nosotros (*a notorius nobis*). Y pese a tales similitudes, el acuerdo entre nuestros autores se esfuma a poco que se considere que, a ojos de Bruno, el conocimiento de las causas y principios universales de las cosas permite, a su vez, conocimiento de las razones o aspectos particulares de las cosas (*rationes omnium particularium*). Dado esto, tenemos ya una primera y fundamental diferencia que atañe al límite objetivo de la ciencia según queda expuesto en la obra de Bruno: parejamente a lo que señala el Estagirita la ciencia toma como objetos fundamentales los aspectos universales de las cosas y a estos se remite en las demostraciones para ofrecer las causas o para determinar por qué los entes son lo que son y por qué tienen las propiedades que tienen. Y, sin embargo, esta remisión causal tiene en la filosofía de Bruno un alcance objetivo bastante más amplio, al menos por cuanto permite dar cuenta también de cada una de las "partes" o índoles que presentan las entidades no ya en común con otras, sino en tanto son *esto* o *aquello* o, en suma, en tanto son particulares. La pregunta que surge inmediatamente es, pues, en qué sentido estos aspectos universales pueden ser aducidos como causa de las índoles de tipo particular. En Bruno la respuesta a esta cuestión implica, a su vez, la negación de que el conocimiento científico tome por objeto únicamente las relaciones que hemos denominado *necesarias*.

La determinación de este nudo fundamental de su teoría requiere una serie de aclaraciones que serán profundizadas más adelante. Como ya sabemos, Bruno confirma con el Estagirita que la ciencia se ocupa de las causas universales y, al igual que él y según iremos

---

<sup>137</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 938.

<sup>138</sup> *Ibíd.*

profundizando, sentará que algunas de esas causas corresponden a las "partes" o aspectos *esenciales* del ente. Pero en su ontología, las esencias son entendidas de un modo radicalmente opuesto al que se observa en el aristotelismo: si es cierto que las esencias tienen cierto poder "causal" respecto a las restantes "partes" entitativas y si es cierto que estas son causa de efectos necesarios, para el Nolano las esencias son, sí, causas, pero de efectos meramente *posibles*. Una buena expresión de esta idea se encuentra en *De la causa*, donde Bruno se enfrenta a una idea presente en la *Física*. Ahí sienta el Estagirita que las *rationes* o "partes" constituyentes de la cosa –en el sentido destacado arriba– no son en modo alguno "partes" que correspondan a la materia de la cosa, sino antes bien a la *forma* que es la que pone orden, informa o constituye lo que "previamente" es de todo punto informe: así aquello que *constituye* el ser propio de una cama no es la madera sino su esencia –su mismo "ser cama"–, esencia de la que, según ya sabemos, brotan distintos efectos universales –que, siguiendo nuestro ejemplo, deben estar presentes en todas las cosas que son camas–. Frente a esta tesis, sienta el Nolano que

«E io dico che l'essere espresso, sensibile ed esplicato, non è principal raggione de l'attualità, ma è una cosa conseguente ed effetto di quella; sí come il principal essere del legno e raggione di sua attualità non consiste ne l'essere letto, ma ne l'essere di tal sustanza e consistenza che può esser letto, scanno, trabe, idolo e ogni cosa di legno formata»<sup>139</sup>

Determinar la razón según la cual acaecen las formas actuales en su ser *esto* o *aquello*, supone, como leemos, retraer el pensar a aquello respecto de lo cual las mismas son "efecto". De modo importante, aquello que cuenta como causa de que la cama sea cama o de que un ídolo sea tal está en la materia de la cosa que, como dirá un poco más abajo, es susceptible de ser esto o aquello<sup>140</sup>. En términos simples: el elemento constitutivo y fundamental de la entidad parece residir en los principios materiales y, así, en una de sus principales características: la materia es potencia y, en tanto tal, capaz de ser esto y aquello no necesariamente. De otro modo: la materia del ente, aducida aquí como elemento constitutivo es, sí, causa, pero en modo alguno tal causa ha de interpretarse en términos de necesidad pues lo que proviene de la materia puede darse de múltiples modos –así, una misma madera puede darse y no darse como cama, viga o ídolo–. Otro ejemplo usual en su obra para explicar esta relación entre la esencia común a los entes numéricamente distintos y los mismos entes ya particularizados y diferenciados es el del alma<sup>141</sup>: el alma es un cierto acto común –"animar"–, presente universalmente en todas aquellas partes en las que se exhibe tal operación siendo, no obstante que el modo en que el alma ejerce su acto es diverso en cada

---

<sup>139</sup> BDI, *Causa*, 310.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 312.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 248.

una de sus partes –v.g., el ojo o la mano<sup>142</sup>–. Así pues, al igual que la madera, aspecto universal o común es susceptible de darse como *esto* o *aquello*, así ocurre con el alma, cuyo ser común se da o expresa de modos diversos en cada una de las "partes" que recibe su acto. Como afirma Carannante, «[l]a *potenza* è per Bruno sinonimo di capacità operativa non ancora esaurita in questo o quell'atto particolare, *possibilità intesa come virtualità inespressa ma per ciò stesso in grado di realizzarsi in modi innumerevoli* e dar luogo a nuova vita, guadagnando così quel primato ontologico che Aristotele aveva accordato all'atto»<sup>143</sup>.

De estos ejemplos lo que más interesa destacar ahora no es tanto esta suerte de comprensión material de los aspectos esenciales de la cosa<sup>144</sup> cuanto la insistencia bruniana en que eso común que es la esencia y la causa de los particulares es fuente de ciertos efectos que ya no pueden ser necesarios al modo establecido por Aristóteles sino únicamente posibles. Y es que, como acabamos de ver, en Aristóteles la causalidad esencial está ligada indisolublemente a la necesidad que se establece entre dichas causas y sus efectos: es necesario aquello que depende de la esencia en su ser, y justamente por tal ocurre que lo que depende de la esencia como efecto suyo *no puede darse* de modo diverso al que se da. De este planteamiento Bruno rescata positivamente el carácter causal que se adscribe a las esencias pero lo hace desligándolo de la idea de necesidad: la esencia es causa y su causalidad se cifra en ser fuente de efectos que, *desde* ella, pueden darse de diversos modos o maneras. La inmediata consecuencia de esto es, evidentemente, que la esencia cuenta como causa de efectos no necesarios o, lo que es igual, que pueden darse de modo diverso y, así, como causa de efectos no solamente universales o presentes en todas las entidades de la misma esencia, sino también de aquello que son propios de *esta* o *aquella* entidad. En otros términos, la separación de la idea de causalidad esencial de su necesidad supone que la misma esencia pueda ser entendida como causa posible o contingente de efectos particulares. Y si como ya sabemos *desde* tales causas se conocen los particulares, no queda sino afirmar que en la teoría de la ciencia de Bruno se introducen como objetos cognoscibles vía demostración las naturalezas particulares y con ellas también las relaciones meramente posibles que se establecen entre las esencias-causas y sus efectos. En suma: si la ciencia conoce los particulares es, justamente, porque ella es capaz de ofrecer las causas de las cosas posibles o de las cosas que no se dan necesariamente –como no es necesario que Sócrates toque la flauta–.

Por supuesto, al igual que ocurre en la filosofía de Aristóteles, es en el juicio donde estas relaciones de posibilidad entre la esencia y sus efectos quedan expresadas. En el capítulo tercero tendremos ocasión de estudiar que el hecho de que los juicios "reflejen" relaciones de este cariz está a la base de la peculiar teoría de la definición y de la predicación accidental del

---

<sup>142</sup> BOL, *De lampade*, 302.

<sup>143</sup> Salvatore Carannante, *Unigenita natura: Dio e universo in Giordano Bruno* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018), 41. La cursiva es mía.

<sup>144</sup> Volveremos sobre esta fundamental rama de la ontología de Bruno tanto en el capítulo siguiente como en el tercero.

Nolano que, en este punto, bebe de fuentes neoplatónicas –presentes asimismo en la lógica de Ramon Llull–. Por el momento, y supuesto esto, digamos que en *De progressu*<sup>145</sup> Bruno instituye un método para explicar cómo las mismas esencias de las cosas pueden ser tomadas como causa o explicación científica de sus efectos particulares o de esos aspectos que no se dan siempre y en todo caso. El método, tomado de Plotino, consiste sencillamente en indagar qué elementos "parten" o brotan de los géneros (o esencias comunes) como efectos y diferencias suyas y localizar cuáles corresponden a la entidad particular a considerar. En este sentido, las mismas esencias quedan como causa no meramente necesaria de esta o aquel efecto, sino de múltiples efectos que respecto a ella son posibles, por cuanto pueden darse y no darse. Bruno entiende que, de cara a la discriminación de los efectos particulares, las esencias son un recurso que funciona de dos maneras básicas explicadas, dicho sea, con no poca oscuridad: bien estableciendo lo que denomina casi en términos bélicos "embestida" (*incursionem*)<sup>146</sup> –que es el señalamiento del contrario, como ocurre con los pares amargo/dulce o luz/tinieblas–, bien mediante lo que denomina un tránsito o paso a lo manifiesto, claro o evidente (*transcursum ab evidentibus*). Para explicar en qué consista la presentación de los contrarios, Bruno toma como base textual *Enéadas* VI, 3, 18<sup>147</sup>. Ahí parte Plotino del siguiente problema: hay ciertos aspectos en lo real que en su diversidad a veces parecen ser relativos a una esencia y a veces parecen no serlo. Así ocurre, por ejemplo, con las cualidades de lo amargo o lo dulce: en principio, ambos parecen ser atributos que se dan solo en las cosas que son de una misma esencia, concretamente, aquellas que son alimentos. En nuestros términos: la esencia de la cosa que es alimento puede ser tomada como explicación causal de por qué el alimento se da como dulce o como amargo. Pero ocurre que lo dulce y lo amargo son propiedades que no solo pertenecen a las cosas que son alimentos, sino también, por ejemplo, al sonido, al olor, etc. Plotino no aborda la cuestión apelando a los usos metafóricos de estos términos, sino, precisamente, lo hace apelando al método de presentación de contrarios. Para no provocar un aumento innecesario de las especies, propone que se debe considerar si las diferencias –como la de lo dulce respecto al alimento y la de lo dulce respecto al sonido– derivan o no del género<sup>148</sup>: se trata, pues, de indagar si nuestras propiedades tienen algún tipo de relación lógica (y ontológica) con aquellos elementos comunes respecto a los cuales las propiedades cuentan como diferentes. En el caso concreto de los contrarios "dulce" y "amargo" hay que considerar si hay algo en las cosas que son alimentos que conlleve bien que algunos sean dulces, bien que algunos sean amargos. Por eso, ya avanzado el *De progressu*, dirá Bruno que una de las maneras en que tenemos de determinar las diferencias de las cosas que son comunes es considerarlas en relación a un género y establecer, *desde y en él*, las diferencias que pueden aplicarse al mismo. Ontológicamente,

<sup>145</sup> BOLC, *De progr. et lamp.*, 33.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>147</sup> Plotino, *Enneadi*, a cura di Giovanni Reale (Milano: Mondadori, 2002), 862-3.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 863.

estamos ante una perspectiva en la que las esencias o elementos comunes a las cosas parecen ser depositarias de las condiciones que hacen que las mismas puedan darse de diversos modos, como ocurre en el alimento que, en sí, puede ser *bien* amargo, *bien* dulce, pero no necesariamente ninguna de estas cosas.

En *Lampas* asistimos a una perspectiva similar, en la que se vuelve a insistir en que es posible conocer causalmente todas aquellas diferencias que, por no ser comunes a las cosas de la misma esencia, son tan particulares como posibles. Para conocer científicamente, dice, hemos de conocer primeramente las definiciones de las cosas –o, lo que es igual, los aspectos universales y esenciales de las mismas– de modo tal que: «obtenemos la definición de cualquier ente material y corpóreo cuyo género –esto es, el principio que lo constituye– será determinado sobre la base de los caracteres que tiene en común con otros entes y cuyas diferencias serán determinadas desde aquello que le concierne en propiedad [a cada cosa]»<sup>149</sup>. Los géneros –o en términos amplios, las esencias– cuentan, como se lee, como "partes" constitutivas de las cosas y universales por cuanto se dan en entidades numéricamente diversas. Pero las diferencias han de recabarse no solo mediante este género sino mediante la consideración pormenorizada de las índoles o *rationes* particulares que presenta la cosa. Se trata así de un ejercicio eminentemente comparativo en el que se pone lo particular bajo la luz de lo conocido universalmente. Tal comparación se ejerce de modo tal que «los principios intermedios [universales], que *no se limitan a expresar* la propiedad específica de cada cosa, sino que manifiestan la naturaleza común a diversos entes, deberán ser examinados, notados y señalados en sus ocasiones y tiempos adecuados»<sup>150</sup>. Debido a esta comparación, el entendimiento alcanza a determinar, como hemos visto, que lo común a las cosas cuenta como causa, pero que tal causa se da o aparece no necesariamente sino de diversos modos, correspondientes a las ocasiones y tiempos concretos de las cosas.

Allende este método, que profundizaremos en el tercer capítulo, se ve ya clara la notable diferencia que existe entre Bruno y Aristóteles respecto a los límites de la ciencia o su campo objetivo de aplicación. Para Aristóteles son cognoscibles científicamente cualquiera de las *rationes* que en la cosa sean universales –por oposición a particulares– y, aún dentro de esto, son universales bien las causas-esencias, bien los efectos o propiedades también universales que se deriven necesariamente de ellas. En contraparte, Bruno va a proponer un modelo en el que hay lugar para el conocimiento de los particulares, ligados a la causalidad esencial que esta vez no es una relación necesaria, sino "meramente" posible.

---

<sup>149</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1062.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 1064.

### 3. Hipótesis de trabajo: el alcance objetivo del método científico como gnoseológicamente determinado

En la sección antecedente se han puesto de relieve tanto los puntos de acuerdo como las diferencias existentes en la delimitación que ofrecen nuestros autores del método científico. Bruno y Aristóteles acuerdan plenamente en su concepción de qué sea un método y, más específicamente, ofrecen definiciones más que similares de qué sea el método científico: en ambos casos se entiende como una actividad que toma por fin el conocimiento de la naturaleza y cuyo adecuado cumplimiento depende de que se transiten diversas fases, denominadas división, composición y demostración. Si bien hay un patente acuerdo en las posiciones de uno y otro, hemos encontrado una diferencia fundamental en lo que concierne al alcance objetivo de la ciencia o, lo que es igual, al tipo de entidades que pueden ser conocidas de este modo.

Pues bien, dado este planteamiento general, es momento de avanzar por nuestra hipótesis de trabajo que, en síntesis, se va a plantear como respuesta a la cuestión de por qué nuestros autores imponen tan diverso límite objetivo al método cognoscitivo científico. De otra manera: tratamos de establecer las causas que hacen que, de un lado, el Estagirita considere que no hay ciencia de lo que es particular y meramente posible y, en contraparte, qué hay en la entera teoría bruniana del método que involucre que, de hecho, puede haber conocimiento de tales cosas. En términos generales, nuestra hipótesis está centrada eminentemente en el ámbito gnoseológico, con sus inevitables extensiones a la ontología: y es que, como vamos a ver en lo que sigue, Bruno y Aristóteles entienden que a cada una de las fases del método científico son correlativas diversas operaciones o actos cognoscitivos. Pese a que en nuestros autores dichas operaciones se denominan del mismo modo y parecen cumplir objetivos cognoscitivos similares, veremos a lo largo de todo el estudio que hay profundas diferencias en la descripción que ofrecen uno y otro de las mismas. Así, explicaremos que son estos diversos modos de entender las operaciones cognoscitivas propias del método científico las que cuentan como causa fundamental de que uno y otro pongan un límite tan diverso al conocimiento científico.

En Aristóteles y su Escuela se establece que la posibilidad de que el hombre ejerza ciertas actividades ordenadas a un fin –y concretamente, las ordenadas al fin peculiar de conocer la naturaleza– descansa en su mismo aparato cognoscitivo o, utilizando el lenguaje propio de la Escuela, en los *hábitos* gracias a los cuales el ser humano puede conocer de diversos modos lo real mismo<sup>151</sup>. Si se quiere una exposición más ajustada de este aspecto de la cuestión, en sus comentarios al *Acerca del alma* y *Sobre la interpretación*, Tomás de Aquino señalará que la posibilidad de que el hombre conozca *científicamente* lo real está incardinada

---

<sup>151</sup> Juan Fernando Sellés, "Los hábitos adquiridos: las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino", *Cuadernos de Anuario Filosófico* 118 (Pamplona: EUNSA, 2000), 30.

en tres hábitos intelectuales diversos o, lo que es igual, en el hecho de que la potencia del entendimiento se actualiza en tres momentos sin cuya efectiva realización es imposible el desarrollo de la actividad científica. Nótese que en esta definición el foco de interés está puesto, principalmente, en el aparato cognoscitivo que posibilita o fundamenta el ejercicio del método científico, pero entendido no tanto en lo relativo a las facultades implicadas –que hemos reunido, todas, en el concepto un tanto confuso de "entendimiento"– cuanto en lo relativo a los distintos *procesos* que dichas facultades involucran. Naturalmente, esto no quiere decir que la Escuela fuese ajena al estudio de las diversas facultades cognoscitivas implicadas en el método científico; con todo, en este trabajo –y pese a inevitables menciones a lo dicho– nos vamos a centrar exclusivamente en el fundamento –por así decir– "procedimental" del método. Otro modo de explicar esta diferencia pasa por señalar que, según el Aquinate, una cosa es el conjunto de facultades que posibilitan el conocimiento y otra la manera en que estas ejercen sus actos propios: lo primero se denomina *habilidad* o *potencia*, mientras que lo segundo se denomina *hábito* o actualización de dicha habilidad<sup>152</sup>. De otro modo: nuestras facultades cognoscitivas son ciertas habilidades cuya actualización puede realizarse de muy diversas maneras, como la facultad sensible puede actualizarse en el hábito visual, auditivo u olfativo y como la facultad intelectual puede actualizarse en el hábito conceptual o en el hábito judicativo. Si en este trabajo se ha optado por centrar el interés en los hábitos –entendidos ya como la actualización de las facultades o habilidades potenciales del entendimiento– es porque, precisamente, tanto las reflexiones escolásticas cuanto las brunianas en torno a la fundamentación del método y sus límites atienden principalmente –aunque no exclusivamente– a los hábitos.

Naturalmente, relucen aquí ya claras indicaciones en torno a aquellos ámbitos que nuestros autores van a poner como fundamentos del ámbito operativo propio del método científico. En efecto, si el método científico tiene por objeto el conocimiento *de* la realidad, entonces qué sea cognoscible de esta manera peculiar va a depender tanto de la naturaleza de las operaciones cognoscitivas involucradas en las fases del método científico cuanto de lo que, dentro de cada una de estas operaciones, cuenten como *sus objetos*. En términos estrictos: si "inventar" es tanto la operación gnoseológica en la que se captan separadamente algunas "partes" de lo real cuanto la operación ulterior en la que se captan las relaciones entre dichas "partes", entonces el objeto del método o su límite depende de qué sea lo captado en cada uno de estos momentos. Pero flaco favor haríamos a la doctrina de Aristóteles y Bruno si expresamos la cuestión *únicamente* desde este ángulo. En efecto, parece que con este modo de abordar el tema, nos colocamos en una posición –por así decir– en extremo idealista. Porque no se trata únicamente de que el límite objetivo de la ciencia esté determinado por el modo en que las operaciones gnoseológicas aprehenden, separan y relacionan sus objetos, sino también por la *naturaleza* misma de lo así captado. Y es que si el entendimiento procede como procede

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 29.



es porque su fin es puramente *especulativo* y así lo captado en cada momento se entiende como estricto *reflejo* de una serie de propiedades, aspectos, "partes" y relaciones que presentan *realmente* dicho perfil. En este sentido, si cabe pensar en el límite del saber científico como gnoseológicamente fundado es porque, a su vez, está *ontológicamente* fundado. Es precisamente este el tema que vamos a abordar en este epígrafe en el que vamos a encontrar la estrecha filiación aristotélica que presenta la *nova filosofía* también en este punto.

Comenzando con nuestra exposición, y como acabamos de ver, en la Escuela aristotélica la efectiva realización de cada uno de los momentos que jalonan el procedimiento científico cuenta, gnoseológicamente, como *hábito*, esto es, como actualización de las facultades o potencias intelectivas, actualización que puede darse de distintos modos. Naturalmente, la noción tomista de "hábito" encierra no pocas complejidades y problemas, de entre los que destacan la diferenciación entre hábito y disposición o, si se quiere, la diferenciación entre actos cuya actualización no es *connatural* al hombre, en el sentido en que debe ser adquirida en un proceso de perfeccionamiento y entre actos o disposiciones que están enraizados en la estructura cognoscitiva –y también afectiva– del ser humano<sup>153</sup>. Sea como sea, en estas páginas no podemos detenernos en estas cuestiones, habida cuenta de que nuestro interés está focalizado ahora en determinar que cada una de las fases del método corresponde plenamente a distintos hábitos intelectuales siendo que, además, hay una estrecha conexión entre dichos hábitos y su fundamento ontológico.

Pues bien, para el Aquinate, existen tres hábitos fundamentales que son el *concebir*, el *juzgar* y el *demostrar*<sup>154</sup> y cada uno de ellos es el propio de cada una de las fases que componen el método científico en su totalidad. En el proemio a su comentario al *Sobre la interpretación*<sup>155</sup> establece, remitiendo al libro tercero del *Acerca del alma*, que hay tres operaciones propias de la facultad intelectual. La primera se actualiza en la aprehensión de la esencia, la segunda en la composición o juicio y la última en la "inquisición" (*inquisitionem*) o, lo que es igual, en la demostración. Como vemos, hay aquí ya una clara relación de nuestros momentos con las facultades o hábitos que los posibilitan. Para mejor comprenderla señalemos que inmediatamente a continuación Tomás de Aquino destaca que nuestros momentos pueden ser considerados atendiendo bien a los mismos actos que los posibilitan bien a los elementos o "productos" generados en cada uno de ellos; además, la diversa consideración pertenece a dos ámbitos analíticos distintos, que no son otros que la gnoseología y la lógica. Pese a que el Aquinate no es explícito en señalar la estrechísima vinculación que tienen ambos saberes, sus palabras muestran, por el momento de soslayo, que lo que la lógica tenga que decir al respecto de la división, la composición y la demostración depende o va a la zaga de un conjunto de tesis que ya no son lógicas sino propiamente gnoseológicas. Dice ahí que

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 35.

<sup>154</sup> Juan Fernando Sellés, "El hábito conceptual y la distinción entre los universales reales y los universales lógicos según Tomás de Aquino", *Dianoia* 53, nº 61 (2008): 48.

<sup>155</sup> Tomás de Aquino, *Expositio Perihermeneias*, pr. 1.

«Dado que la lógica se llama ciencia racional, es necesario que sus consideraciones versen acerca de lo que es propio de las mencionadas operaciones racionales. De estas, aquello que es propio de la primera operación del entendimiento, esto es, lo que es concebido de manera simple por el intelecto, trata Aristóteles en el libro de las *Categorías*. De estas, lo que pertenece a la segunda operación, naturalmente la enunciación afirmativa y negativa, lo estudia el Filósofo en el libro *Sobre la interpretación*. De estas, lo que pertenece a la tercera operación, lo determina en los *Analíticos primeros* y, en los restantes en los que trata acerca del silogismo *simpliciter* y de las diversas especies de silogismos y argumentaciones mediante las cuales la razón procede de uno a otro»<sup>156</sup>

Según leemos, la lógica –o la ciencia racional– toma por objeto "lo que es propio" de los actos de concepción, juicio y demostración. En este sentido, la lógica trata tanto de *lo* concebido mediante una operación o hábito intelectual que el Aquinate denomina "simple", cuanto de *lo* que es concebido mediante un tipo de operación denominada "enunciación" o "juicio" y, finalmente, cuanto de *lo* que es concebido mediante una operación denominada "silogismo" o "argumentación". De esta manera, si bien la ciencia lógica se encarga de estudiar los productos o resultados de dichas operaciones es claro, entonces, que sus explicaciones dependen teóricamente de la gnoseología, porque es este saber el que se ocupa en determinar la naturaleza o ser propio de estos procesos cognoscitivos. Así pues, la actividad metódica cognoscitiva –recordemos, aquella que se propone como fin el *conocimiento* de lo real– admite, por su parte, ser analizada en virtud de dos ángulos o perspectivas teóricas diversas: según la primera, se pueden conocer y determinar los mismos momentos o fases en que tal actividad se despliega entendidos todos ellos en tanto *procesos*; según la segunda, se pueden determinar dichas fases atendiendo a los *productos* o resultados alcanzados en cada una de ellas. Aplicando a este esquema básico el lenguaje escolástico, tenemos que la gnoseología estudia la división, composición y demostración centrándose en los mecanismos cognoscitivos que se ejercen en cada una de ellas y que convinieron en denominarse hábitos de aprehensión simple (*simplex apprehensio*), juicio y demostración; la lógica, por su parte, estudia la división, composición y demostración atendiendo a los productos de cada una de ellos, que convinieron en llamarse "concepto", "juicio" y "conclusión".

Cabe ver, además, que en este lugar el Aquinate está conjugando diversas sugerencias que hace el mismo Aristóteles en distintas partes de su *corpus*. A mayor concreción, en sus

---

<sup>156</sup> «Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur quae pertinent ad primam operationem intellectus, idest de his quae simplici intellectui concipiuntur, determinat Aristoteles in libro Praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, scilicet de enunciatione affirmativa et negativa, determinat Philosophus in libro Perihermeneias. De his vero quae pertinent ad tertiam operationem determinat in libro Priorum et in consequentibus, in quibus agitur de syllogismo simpliciter et de diversis syllogismorum et argumentationum speciebus, quibus ratio de uno procedit ad aliud». Tomás de Aquino, *Expositio Perihermeneias*, pr. 2.

*Analíticos primeros* establecerá que es propio de la ciencia lógica o "ciencia demostrativa" el estudio del proceso demostrativo por cuanto concierne a sus "productos", i.e., las conclusiones obtenidas mediante dicho proceso y las normas que permiten obtenerlas<sup>157</sup>; en los *Tópicos*, por otra parte, confirmará que el objeto de la "ciencia dialéctica" es el estudio de los productos de la composición, i.e., los juicios<sup>158</sup>, siendo que la dialéctica<sup>159</sup> se encarga de determinar la corrección de los juicios en virtud del estudio de los predicables; finalmente, en *Sobre la interpretación* dirá que las afecciones del alma –los conceptos– son objeto legítimo de un estudio<sup>160</sup> que verse sobre las operaciones del alma –estudio llevado a cabo efectivamente en *Acerca del alma*–. En relación a esto último es destacable que el primer momento del método tenga por objeto, según Tomás de Aquino, aquello que Aristóteles estudia en sus *Categorías*. Pese a que nada más nos dice, tendremos ocasión de establecer que tal objeto coincide con lo que el Estagirita denominará "sustancias segundas" o esencias de las cosas.

Que el saber gnoseológico se ocupe de nuestros momentos metódicos y que lo haga entendiéndolos como hábitos cognoscitivos es algo que también sostiene Bruno en *De lampade*. Ahí vuelve a mentar en diversas ocasiones la existencia de las "partes" del método científico y además, explica que la división, la composición y la demostración tienen a la base o dependen de distintas operaciones o actos del entendimiento. Más concretamente, al parecer del Nolano el método llulliano –que es el que estudia y comenta en esta obra– tiene la inestimable virtud de ofrecer al sujeto cognoscente un conjunto innumerable de vías argumentativas<sup>161</sup> y, en tanto tal y como todo método propiamente científico, está orientado a la construcción de demostraciones. Por lo mismo, también en el caso de Lull los procesos demostrativos dependen de otros procesos previos<sup>162</sup>. Para explicarlos, Bruno establece aquí la siguiente analogía: de la misma manera que en el arte de leer o escribir nos movemos desde el conocimiento de las letras tomadas aisladamente a su composición en la forma de sílabas, y de estas, a los términos o vocablos, así ocurre cuando nos proponemos regular la razón o el intelecto<sup>163</sup>. Para tal empresa, y como dicen los peripatéticos<sup>164</sup>, es preciso que el sujeto cognoscente se mueva «desde ciertos principios que verdaderamente son análogos a las letras, hasta alcanzar una forma de composición análoga a las sílabas y desde aquí a términos compuestos de un mayor número de elementos los cuales constituyen, por así decir, las

<sup>157</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 1, 24a10-24a15, 93.

<sup>158</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 10, 104a5-104b, 104-6.

<sup>159</sup> Con todo, no es la "ciencia dialéctica" el único tipo de saber que toma por objeto los juicios. Y es que esta parece abordar solo los juicios que son "plausibles" o aparentemente verdaderos. De los juicios que Aristóteles denominará *necesariamente verdaderos* se encargará no ya la ciencia "dialéctica" sino la ciencia "demostrativa".

<sup>160</sup> Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Organon) I*, ed. trad y notas de Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 5, 2a15-2a20, 34.

<sup>161</sup> BOL, *De lampade comb.*, 230.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*, 232.

<sup>164</sup> *Ibid.*

palabras»<sup>165</sup>. Pues bien, también para el Nolano cada uno de estos "movimientos" o procesos son correlativos a distintos actos intelectivos, justamente los mismos que establecía Tomás de Aquino en su comentario al *Sobre la interpretación*:

«Dado que existen tres operaciones del entendimiento, como atestigua la escuela de los filósofos y es cosa por sí manifiesta, de las cuales la primera es la aprehensión simple, la segunda la composición y división o verificación, la tercera el discurso o argumentación, el método va de la primera a la segunda y de la segunda a la tercera [...]. La aprehensión simple se da cuando concebimos un término o una definición, es decir su ser o su esencia, de modo absoluto y por sí mismo [...]. La composición se da cuando unimos lo aprehendido simplemente, donde afirmamos uno de otro [...]. El discurso o argumentación se da cuando desde la composición y división deducimos la afirmación o negación de otra cosa»<sup>166</sup>

Al igual que el Aquinate, Bruno relaciona los momentos de división, composición y demostración con los actos de aprehensión simple, juicio –denominado también ambivalentemente "composición"– y argumentación. Allende el claro paralelismo de estas palabras con la propuesta tomista, es de notar que aquí ejerce una curiosa modificación de las definiciones de la división y la composición estudiadas arriba. Y es que ahora "división" y "composición" no mientan dos momentos del método *distintos* y relacionados a la manera señalada arriba sino, antes bien, aparecen como dos modalidades en que se realiza el juicio y que coinciden, respectivamente, con la negación y afirmación de propiedades de un sujeto. En *Animadversiones y Lampas*, sin embargo, ambas eran entendidas como "partes" diversas del método siendo, además, que la división es la condición necesaria de la composición. Un motivo que explica esta suerte de deslizamiento semántico es que bebe aquí Bruno de la distinción tomista (*philosophorum schola*) entre dos tipos de operaciones del entendimiento que son correlativas a las dos "partes" metódicas que venimos considerando: la división o separación de ciertas *rationes* que exhiben las cosas es propia de un acto del entendimiento mediante el cual se recogen –o se abstraen– precisamente esas notas que caen bajo la rúbrica de la "esencia" o la "definición", mientras que la reunión o síntesis de lo así separado es propio de una operación que ya no es la de aprehensión simple, sino la del juicio que procede mediante composición (afirmación) y división (negación). Desde este ángulo, no es

<sup>165</sup> «a quibusdam principiis, quae literis plane proportionantur, ad compositionem quandam, quae syllabis est proportionalis, eque hac ad maioris compositionis terminos, velut ad integras dictiones, tentanda est promotio». *Ibid.*

<sup>166</sup> «Tribus igitur existentibus intellectus operationibus, ut philosophorum schola testatur et per sese res ipsa insinuat, quarum prima est simplicium apprehensio, secunda compositio et divisio seu verificatio, tertia discursus seu argumentatio, a prima ad secundam, a secunda ad tertiam est intentanda methodus [...]. Simplex apprehensio fit, cum terminum seu definitionem, nempe alicuius esse vel essentiam, concipimus absolute et secundum se [...]. Compositio fit, cum plura simpliciter apprehensa unimus, nempe ubi de uno aliud affirmamus [...]. Discursus sive argumentatio est, cum ex uno composito vel diviso, cum scilicet ex uno affirmato vel negato ad aliud quippiam deductive inde affirmandum vel negandum proficiscimur». BOL, *De lampade comb.*, 232-6.

problemático que arriba la *simplex apprehensio* coincide con la operación de "división", precisamente porque ahí se están considerando las diversas maneras en que cualquier cosa puede "parcelarse" o "dividirse" o, ya estrictamente, se están considerando las distintas *rationes* que pueden recabarse *en y desde* las cosas. Además, la aprehensión simple va seguida, como decimos, de esos actos mediante los que el entendimiento unifica o enlaza los diversos productos resultantes de la operación de simple aprehensión, y que son idénticos a la *predicación* o juicio. Se trata, pues, de afirmar o negar que el sujeto es depositario de una serie de propiedades o, ya en términos lógicos, se trata de unir un sujeto con un predicado. Finalmente, al acto predicativo va seguido el acto demostrativo en el cual el proceso se sirve de un determinado juicio para justificar si lo dicho es verdadero o no y *por qué* lo es.

Hasta el momento, estas apreciaciones nos han permitido señalar que Bruno incardina su teoría de los diversos momentos del método en el marco de la gnoseología aristotélica. Por eso, podemos sentar que también en la *nova philosophia* a cada una de las fases del método corresponde estrictamente un hábito cognoscitivo diverso y que, por lo mismo, el entendimiento "genera" o produce una serie de "entidades mentales" diversas en cada caso. Sin embargo, es claro que nada sabemos aún acerca de nuestro propósito principal, que no es otro que determinar en qué sentido la comprensión gnoseológica que acabamos de ofrecer de cada uno de estos estratos implica ya directamente que el método científico tenga unos límites estrictos o, si se quiere, que sea capaz de aplicarse a *algunos* fenómenos, partes o aspectos de la naturaleza y no a otros. Pero entiéndase bien, no se trata, por ahora, de explicar *qué hay* en cada uno de estos estratos separadamente considerados que involucre que el saber científico esté circunscrito a un determinado ámbito sino de estudiar, en general, *por qué* la comprensión gnoseológica de la división y la composición supone o implica dichos límites –o, si se quiere, determinar simplemente por qué los límites del método científico están gnoseológicamente fundados–.

Para poder explicar esta idea, básica a nuestros efectos, es preciso establecer inmediatamente que, en ningún caso, el alcance o límite operativo del método está asentado únicamente en la naturaleza propia de cada uno de estos hábitos sino, antes bien, en la relación *especular* que existe entre sus productos y lo real. Y es que, como hemos ido viendo, tanto en Bruno como en Aristóteles se entiende que a cada una de estas operaciones conviene un ámbito *objetivo* propio. En efecto, es propio del momento divisivo –o del hábito de simple aprehensión– captar o aprehender de modo separado distintos aspectos o "partes" *de* lo real, siendo que en virtud de esta captación, el entendimiento "genera" algo denominado "concepto". Por su parte, es propio del momento compositivo –o del hábito judicativo– captar o entender no tanto estas "partes" cuanto las efectivas relaciones que se dan entre ellos, siendo que en virtud de esta captación, el entendimiento "genera" algo denominado "juicio". Todo esto no son más que modos de señalar, por ahora en su máxima generalidad, que nuestras operaciones cognoscitivas no hacen sino recoger, respectivamente, diversos

aspectos de lo real. De otro modo: aprehender simplemente o enjuiciar son actos en los que el cognoscente y el mundo entran en efectiva relación y ocurre que en tal relación, el entendimiento opera, metafóricamente, como un "espejo", reflejando así no solo *que en lo real hay* diversas "partes" o aspectos sino también *que en lo real hay* diversas relaciones entre las mismas<sup>167</sup>. Así, el primer paso para entender esta tesis debe ser esclarecer en qué consista la relación existente entre los productos del entendimiento y lo real y hacerlo más allá del sentido "meramente" metafórico y vago que por el momento hemos adscrito al término "especulación". También en este punto, y así lo veremos, hay una evidente similitud entre los planteamientos del Nolano y Aristóteles o, si se quiere, estableceremos que las ideas de Bruno acerca de la naturaleza de la *especulación* se derivan, aunque no sin importantes y radicales modificaciones, de la teoría desarrollada por Aristóteles en textos como *Acerca el alma*.

Comenzamos señalando que en los primeros párrafos del *De imaginum*<sup>168</sup>, Bruno recoge su conocida distribución de lo real en tres "estratos" diversos: las *ideas*, los *vestigios* y las *sombras de las ideas*. El segundo de los términos de esta tripartición corresponde estrictamente a lo que venimos denominando ámbito objetivo o alcance real de los productos de las operaciones gnoseológicas, mientras que el último remite a los productos mismos. A mayor especificación: en *De umbris* tanto la diferencia existente entre "idea", "vestigio" y "sombra", cuanto las relaciones que se establecen entre ellos quedan explicadas como sigue: las sombras son los vestigios, propiedades, características, índoles o "marcas" que exhibe la *natura* pero no en tanto tales sino *en tanto conocidas*, captadas o aprehendidas gracias a la diafanidad del alma<sup>169</sup>. En *Sigillus*, en un sentido similar, los vestigios aparecen rubricados bajo la noción "*indumenta*" que, a ojos del Nolano, corresponden a los diversos modos en que la una y única Sustancia o Forma (*hyperousia*) se explica o da *en* la naturaleza<sup>170</sup>. El hecho de que los indumentos sean definidos de este modo obliga a entenderlos como aspectos reales, esto es, como las diversas modalidades en que los entes se "muestran", aspectos a los que corresponden biunívocamente –pero ya en el entendimiento– otras doce modalidades o tipos de "entidades mentales" o «di "ombre" in perenne contatto con il principio da cui promanano»<sup>171</sup>. La estrecha relación que existe entre las distintas maneras en que se muestra lo real y las sombras o los distintos

<sup>167</sup> En torno a esta tesis destaca además un elemento que es importante de cara a los límites de nuestro estudio. Y es que, por lo dicho, es claro que el último momento del método –la demostración o el hábito demostrativo– es, por su propia naturaleza, *ajeno* al tema de los límites del procedimiento científico. Fácilmente se ve esto si consideramos, de un lado, la estricta concatenación que nuestros autores ponen entre los diversos estratos del método y, de otro, la misma naturaleza del proceso demostrativo. Respecto a lo primero, la demostración es un proceso que toma por ingredientes los mismos juicios y, en este sentido, y como señala Aristóteles en sus *Análíticos segundos*, para que haya demostración legítima es preciso que esta se construya con un tipo particular de juicios por exclusión de otros, concretamente aquellos que denomina *necesarios* y *causales*<sup>167</sup>. Y esto quiere decir, sencillamente, que las demostraciones se ejercen siempre sobre lo *ya* delimitado o determinado tanto por lo aprehendido *via* simple aprehensión cuanto por lo captado en el juicio, esto es, las relaciones entre las diferentes "partes" o aspectos de lo real.

<sup>168</sup> BOM II, *De imaginum comp.*, 492-6.

<sup>169</sup> BOMN I, *De umbris*, 44.

<sup>170</sup> BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 274-5.

<sup>171</sup> Véase el comentario a *Sigillus sigillorum* en BOMN II, 477.

productos intelectivos generados a partir de tales maneras, queda mejor especificada como sigue:

«[Este universo] es como un espejo viviente en el que están las imágenes de las cosas naturales y las sombras de las divinas. Este espejo concibe la idea como causa de las cosas, del mismo modo como la imagen de la cosa que está por hacerse infunde la mente del eficiente con la razón eficiente. Concibe la forma como la cosa misma, esto es, como especie: toda la sustancia de la cosa refiere a la especie, aun cuando físicamente no exista –y esto si nos colocamos en el ámbito de los Peripatéticos, y diversa será la opinión si nos ponemos en el lugar de aquellos físicos que entienden que la materia es la sustancia de todas las cosas, que de su seno y entrañas educa las formas [...]. Concibe la imagen como efecto de la misma cosa que de alguna manera emana de la superficie e informa la potencia cognoscitiva, primero con la luz sensitiva, luego con la luz racional»<sup>172</sup>

Se podría decir que este texto recoge como pocos, y en apenas unas líneas, toda la *nolana filosofía*. Para entenderlo convenientemente hay que destacar que "universo" tiene en este pasaje un sentido preciso: Bruno no está hablando en términos cosmológicos o metafísicos, sino precisamente en términos psicológicos o, en sus palabras, está tratando del *mundi rationalis*<sup>173</sup>, un ámbito del ser constituido por las *sombras de las ideas* y que sigue al ámbito del *vestigio natural* y al ámbito de las *ideas*<sup>174</sup>. De entre el abigarrado conjunto de ideas que hay en este pasaje destaca, primeramente, la definición de la mente como un espejo siendo que, en tanto tal, tiene como actividad propia la especulación o la capacidad de reflejar las diversas cosas presentes en lo real. Además, y en íntima ligadura con esto, ofrece una brevísima descripción del modo en que se desarrolla tal actividad: en términos generales y obviando – por el momento– las importantes distinciones que se observan aquí, dice que la potencia cognoscitiva es *informada* por algo que emana de las cosas y que tal proceso de información puede muy bien entenderse en términos causales –puesto que, como leemos, lo concebido en el entendimiento se rubrica bajo la noción "efecto"– .

Dado esto, tenemos ya una primera especificación de la naturaleza de la relación existente entre las sombras de las ideas y las cosas, independientemente de si las cosas se exhiben de modos diversos –o si se revisten de distintos indumentos– e independientemente

---

<sup>172</sup> «[e]st veluti speculum quoddam vivens, in quo est imago rerum naturalium et umbra divinarum. Hoc sane speculum concipit ideam tanquam causam rerum, sicut imago rei faciendae in mente efficientis imbuit efficientis rationem. Concipit formam tanquam rem ipsam, nempe speciem: tota enim rei substantia ad hanc refertur, licet physice non sine materia consistat, si in atrio Peripatetico contineamur, aliter si cum physicis materiam rerum omnium substantiam intelligentibus, quae de sinu propriisque visceribus formas educat [...]. Concipit imaginem tanquam rei ipsius effectum a rei quodammodo superficie emanantem et potentiam cognoscitivam informantem primum quidem sensitiva, subinde vero rationali luce». BOMN II, *De imaginum comp.*, 496.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 494.

<sup>174</sup> BOMN I, *De umbris*, 42-4.

también de si cabe establecer alguna tipología o taxonomía dentro del reino de las sombras de las ideas. La explicación *causal* del "contacto" que en este momento liminar del conocimiento se establece entre el sujeto y el objeto es algo que pertenece tanto a la tradición platónica cuanto a la aristotélica, y precisamente en esta idea se apoya Luciana de Bernart para entender que en la gnoseología del Nolano ambas explicaciones confluyen. En su estudio de la teoría del conocimiento presente en *Sigillus*, parte de la idea general de que a los indumentos o aspectos de lo real corresponden diversas "entidades" mentales que Bruno denomina en no pocas ocasiones "sellos". Es justamente el concepto de "sello" el que aparece reseñado en la obra de Aristóteles y en algunos de los platonismos de la antigüedad y, en ambos casos aparece aplicado a un ámbito concretísimo de la teoría del conocimiento: los sellos son una suerte de "matriz" o impronta puesta en el alma donde residen los primeros contenidos del conocimiento o, si se quiere, el sello es el lugar primario donde la potencia cognoscitiva es informada por aquello que recibe del mundo<sup>175</sup>—de ahí, dicho sea, el sentido ajustadísimo de la metáfora según la cual podemos decir que "informar" es algo como "sellar" o "imprimir" una cierta forma o figura en este ámbito de la potencia cognoscitiva—. En síntesis, tenemos que la relación entre lo real mismo y lo real en tanto conocido es de índole causal, si por ello entendemos que lo que se ofrece al mundo es causa de un cierto efecto, que no es otro que la constitución de una cierta "marca" en la mente del cognoscente.

Ahora bien, si las corrientes aristotélica y platónica acuerdan en este punto generalísimo, es el caso que hay no pocas diferencias entre ellas, en particular en lo que concierne a la manera en que entienden tal relación causal. Para el aristotelismo, el sello es resultado de una relación mecánica de tipo acción-reacción<sup>176</sup>, mientras que para el platonismo —y así se observa, por ejemplo, en sus derivas neoplatónicas—, el sello es resultado también de una cierta actividad que tiene origen en la misma potencia cognoscitiva. A mayor profundidad, y siguiendo una serie de ideas presentes en *Acerca del alma*, Tomás de Aquino o Alberto Magno entenderán que el conocimiento es, en este primer momento, «el resultado de la acción de un objeto captado intelectivamente sobre el intelecto paciente»<sup>177</sup>. Es precisamente esta acción la que mecánicamente imprime en el "sello" o matriz del alma una serie de formalidades, figuras, aspectos o caracteres resultado que, a su vez, servirán como elemento ingrediente fundamental para las sucesivas operaciones del alma. Por otro lado, Plotino —y a juicio de De Bernart, Bruno adoptará esta tesis— explica que en la relación causa-efecto no se involucran procedimientos puramente mecánicos por cuanto los contenidos presentes en el "sello" «non può prodursi mediante un qualche *guardare dentro* ma piuttosto per un *guardare verso* o *davanti a se*»<sup>178</sup>. En este sentido, el conocimiento precisa de una cierta

---

<sup>175</sup> Luciana De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza* (Pisa: ETS Editrice, 1986), 16.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 17

<sup>177</sup> Fabián Mié, "Significado y mente en Aristóteles", *Journal of Ancient Philosophy* 12, n° 1 (2018): 86.

<sup>178</sup> De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, 23.



actividad que surge de la misma alma que se denomina "intención"<sup>179</sup> y que está involucrada en la construcción del sello. Si se quiere, desde la óptica plotiniana no basta con que el alma sea informada o "marcada" por lo que el mundo le ofrece, sino que ella misma está involucrada, causalmente, en dicho proceso. Así pues, aplicando lo dicho, ese espejo viviente o *mundi rationalis* que es la mente del hombre tiene como operación propia no un mero "reflejar" sino, más bien, un "concebir", y lo concebido por ella se entiende, entonces, como efecto de una causa dual, tal que en ella se conjugan ciertos aspectos del mundo –los *vestigios* o *indumentos*– y la misma naturaleza de las facultades gnoseológicas que concurren en el acto cognoscitivo.

Allende esta explicación, centrada toda en la relación general que se da entre las sombras de las ideas y los vestigios, ocurre que todo el texto reseñado aparece atravesado de una serie de distinciones que involucran no pocas dificultades que se extienden por la gnoseología, la ontología y acaso también por la lógica. Y es que, como leemos, muy lacónicamente señala el Nolano que el espejo de la mente concibe *la idea como causa* de las cosas, *las formas como esencia* de las cosas y *las imágenes como efecto* de las cosas. Ciertamente, el texto no deja muy claro si con "concebe" (*concipit*) Bruno quiere entender el *modo* en que el entendimiento aprehende o capta distintas cosas o la naturaleza de los *objetos* que caen dentro de sus posibilidades de aprehensión. En otros términos, hay aquí una marcada ambigüedad que permite interpretar sus palabras de modos bien diversos. Y sin embargo atendiendo a la tesis –en la que habremos de profundizar convenientemente– según la cual en el proceso cognoscitivo hay una causación *dual* en la que están involucrados el sujeto y el objeto, muy bien se puede afirmar que ambas interpretaciones son cabal y plenamente concordantes. Para verlo, centrémonos primeramente en el hecho de que el espejo de la mente concibe las formas como esencia y apliquemos un inmediato contraste con el hecho de que el entendimiento entiende las imágenes como efectos. En ambos casos, "forma" e "imagen" mientan respectivamente ídoles o "partes" de las cosas y por tanto mientan aspectos plenamente *reales*. Un modo simple de justificar esto es que "forma" es, para el aristotelismo –y esto se observa especialmente en Tomás de Aquino–, el nombre para remitir no a las "partes" que son como las figuras, ídoles físicas, escorzos o como se quiera, sino para mentar su –por así decir– "estructura interior"<sup>180</sup>. Por lo demás, en no pocas ocasiones usará Bruno el concepto "imagen" para mentar todos esos aspectos físicos, figuras o escorzos que, por contraposición podemos denominar "estructura exterior". En este sentido, lo que está diciendo el Nolano es que en el primer caso el entendimiento conoce un objeto o "parte" concreta de lo real que no es otra que la estructura interior, y que en el momento en que es aprehendida y en virtud de la actividad propia del entendimiento tal estructura queda entendida como la *esencia* de la cosa. Por lo mismo, en el segundo caso el entendimiento conoce un objeto o "parte" concreta de

---

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> En el capítulo siguiente profundizaremos en la idea de "aspecto interior", que está presente tanto en la gnoseología tomista cuanto en la bruniana.

lo real que no es otra que la estructura exterior, y que en el momento en que es aprehendida y en virtud de la actividad propia del entendimiento tal estructura queda entendida como *efecto* de la cosa<sup>181</sup>.

Así pues, se ve que Bruno establece con claridad una contraposición que atiende tanto al polo objetivo cuanto al polo subjetivo involucrados en todo proceso de conocimiento. De un lado, hay un conjunto de "partes" u aspectos dados en la *natura* que son aprehendidos en tanto *esencias*, mientras que, de otro, hay un conjunto de "partes" que son aprehendidos como *efectos* de las esencias y que parecen ser coincidentes con algo presente en las superficies de las cosas. De esta dicotomía mucho habría que decir, precisamente porque, como veremos en la siguiente sección, creo que ha sido pasada por alto en algunos estudios recientes de la gnoseología de Bruno, siendo que sin una adecuada reflexión en torno a ella no podremos, en modo alguno, comenzar nuestro estudio acerca de la división y la composición.

Razones bien similares se encuentran en la obra de Aristóteles para quien, como se ha indicado, "conocer" es idéntico a la asimilación o la *semejanza* que el intelecto establece con lo real. Tal tesis está, a su manera, prefigurada en *Acerca del alma*: ahí se insiste en que los actos de aprehensión son ciertos estados del alma semejantes a –o poseedores de la misma forma o estructura que– el objeto que captan:

«Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay > en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay > en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas»<sup>182</sup>

Para entender adecuadamente este fragmento, hemos de acercarnos muy brevemente a la teoría aristotélica del signo o, lo que es igual, a su teoría semántica. En primer lugar, Aristóteles diferencia los signos según sea el objeto por el que están: hay signos, como el conjunto de trazos que constituyen la escritura, que son signos de los sonidos articulados (voz); otros, y es el caso de

---

<sup>181</sup> No creo que se pueda aplicar el mismo esquema interpretativo al caso en el que el entendimiento concibe las ideas como causas de las cosas. La principal razón es que, como señala Ciliberto, las sombras de las ideas circunscriben todo el horizonte cognoscitivo humano. Véase Michele Ciliberto *Umbræ profunda, studi su Giordano Bruno* (Roma Edizioni di Storia e Letteratura, 1999), 111. Empero, la concepción "causal" sí es adscribible no a las ideas en cuanto tales sino a las mismas sombras que son el modo limitado en el que el cognoscente accede a conocer esta suerte de determinaciones esenciales. En el capítulo siguiente, cuando estudiemos la peculiar doctrina bruniana de la simple aprehensión, profundizaremos en esta temática.

<sup>182</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 1, 16a-16a10, 35-6. Inmediatamente a continuación de estas palabras, el mismo Aristóteles señala que su teoría del signo ha de estudiarse no solo desde el ángulo que propone en esta obra –esto es atendiendo a sus implicaciones lógicas, relativas a la construcción de diversos tipos de juicios– sino también atendiendo a sus implicaciones gnoseológicas. En este sentido, dice que «de esto se ha hablado en los escritos sobre el alma». Por otra parte, Candel señala acertadamente en la página 36, nota 13, que la semejanza que se establece entre las afecciones del alma y los objetos reales sirve de base a la escolástica teoría de la *simplex apprehensio*.

la misma voz, lo son de las afecciones del alma; finalmente, las mismas afecciones son signos, que esta vez remiten a las cosas mismas. Además, los signos se diferencian en virtud de los modos de significar propios de cada uno de ellos: hay en primer lugar un tipo de significado convencional<sup>183</sup> y este es el que va del sonido o la voz hacia las afecciones del alma. Nótese, y así lo señala Aubenque<sup>184</sup>, que esta relación es la misma que se da entre los signos escritos y la voz, relación que es, pues, transitiva: así, la escritura es un signo convencional realizado mediante trazos escritos *de* lo que se dice vocalmente, siendo que esto también es una significación convencional *de* los estados del alma. La convención implica, dice el Estagirita, que haya distintas voces para los estados del alma y distintos alfabetos o gramáticas para significar las voces. A mayor profundidad, Aristóteles conceptualiza estos signos con las nociones de "*sêmeion*" –marca, sello– y "*symbola*"<sup>185</sup>. Por otro lado, hay un modo de significar diverso que corresponde únicamente a los estados del alma: para nombrar estos signos, Aristóteles utiliza el concepto de *noema* y dirá que todo *noema* establece una "semejanza" con las cosas del mundo<sup>186</sup>. De entre el conjunto de relaciones signicas que se establecen entre ellos, es claro que la que más interesa destacar aquí es la que va del concepto (o *noema*) a lo real (o referente), pues es precisamente en torno a esta relación donde, como ya hemos visto, se instancia el planteamiento tomista de la *simplex apprehensio*. Y es que en esta relación no se trata de la relación convencional entre la palabra y la cosa, sino de la relación entre la *ratio* o concepto y la cosa recabada en él. Con otras palabras, si los productos de las operaciones cognoscitivas –ya sea la simple aprehensión o el juicio– son notas o signos, siendo que estos tienen diversos términos objetivos, y si además, el método debe "especular" lo real, entonces es evidente que la relación en la que hemos de focalizarnos es aquella en la que quedan coordinados o enlazados los productos del entendimiento y lo real mismo.

Antes de analizarla, es preciso, con todo, señalar muy someramente la habitud existente entre los *symbola* y sus objetos. En virtud de la transitividad existente entre los signos escritos y la voz, bien puede decirse que en *Sobre la interpretación* «la representación mental constituye el contenido semántico (el significado) de un término y determina su referencia al mundo»<sup>187</sup>. Así pues, en el "triángulo" semántico aristotélico los términos –ya sea inmediatamente la voz, ya sean mediatamente los trazos escritos– son signos cuyo alcance o capacidad significativa no se cumple en lo real mismo, sino en los estados mentales o afecciones del alma. Si se quiere, los términos no "están por" o no son signos de las cosas, sino

<sup>183</sup> Así conceptualiza esta relación Aubenque en Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de Vidal Peña (Madrid: Taurus, 1974), 106.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, 105.

<sup>185</sup> *Ibíd.*

<sup>186</sup> *Ibíd.* En las páginas siguientes Aubenque discute si tal semejanza es expresión de la verdad o si la verdad corresponde únicamente al juicio, i.e., al acto de composición.

<sup>187</sup> Míé, "Significado y mente en Aristóteles": 42. El propósito del autor en este trabajo es *negar* esta tesis, i.e., que Aristóteles entienda el significado como lo representado en la mente del cognoscente. No puede tener cabida aquí una discusión acerca de si esta tesis es adscribible o no a Aristóteles, pero es el caso que así interpretan los filósofos de la Escuela aristotélica, al menos hasta la irrupción del terminismo de Ockham.

signos de diversos estados del alma que, a su vez, son signos de las cosas. De este modo, distintos términos como "hombre" o "animal racional" pueden ser signos de lo mismo o, lo que es igual, pueden tener el mismo significado, pues en ambos casos los términos "están por" una *misma* representación mental. En síntesis, como indica Aertsen, «el núcleo de este modelo es que las palabras no significan inmediatamente las cosas, sino a través de la concepción del intelecto. Las palabras significan las cosas según el modo en que son comprendidas por el intelecto. Aquello que el intelecto concibe *de* la cosa, es la *ratio*, que es inmediatamente significada por el nombre»<sup>188</sup>.

Moviéndonos ya al aspecto más relevante del triángulo semántico de Aristóteles, sabemos que aquellos signos que toman por objeto lo real son los conceptos o estados del alma y la relación significativa es aquí entendida en términos de "semejanza". La *ratio*, como vemos, *es* una semejanza con la cosa. Ahora bien, ¿en qué consiste esta semejanza? En la Escuela se dice que la semejanza *es* la forma de la cosa en tanto dada en el entendimiento. Para entender esto, hay que discriminar ya en términos estrictos entre el aspecto *formal* y el aspecto *objetivo* del *noema*: «el concepto formal como semejanza no es sino aquella determinación, aquella *forma* de la cosa externa que se da actualmente *en* el entendimiento cuando él entiende. O dicho de otro modo, [...] el concepto formal es pura y simplemente lo que el entendimiento entiende *de* la realidad externa»<sup>189</sup>; por su parte, el aspecto objetivo es aquello que «puede ser objeto del concepto formal»<sup>190</sup> o, en otros términos, aquello que es representable *en* o *mediante* una determinada forma actualmente presente en el entendimiento. Se puede perfilar más la noción apelando a Alberto Magno quien entiende que el concepto formal –que denomina asimismo *intentio*– es, simplemente, la *forma del conocimiento* de la cosa<sup>191</sup>. Naturalmente, aunque la *intentio* pueda ser comprendida apelando únicamente a esa *forma del conocer*, es claro que su definición completa debe "devolver" lo obviado y precisamente el contenido de esa forma del conocer es el "concepto objetivo", esto es «la cosa misma representada o representable en el concepto formal»<sup>192</sup>. Aun cuando habremos de profundizar en las nociones de concepto formal y objetivo, es ya claro que decir "concepto formal" es idéntico a decir "forma de la representación" y que, por su parte, decir "aspecto objetivo" es lo mismo que decir "supuesto" o "referente" o "alcance objetivo", esto es, el conjunto de elementos que legítimamente son puestos como aquello a lo que apunta o remite el concepto y que pueden ser entendidos *mediante él*.

---

<sup>188</sup> Jan Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2003), 100-1. Las cursivas son mías.

<sup>189</sup> José Luis Fernández Rodríguez, "El concepto en Santo Tomás", *Anuario filosófico* 7, n° 1 (1974): 165.

<sup>190</sup> José Luis Fernández Rodríguez, "El objeto de la lógica en Santo Tomás", *Anuario Filosófico* 8, n° 1 (1975): 170.

<sup>191</sup> Alberto Magno, *De anima*, en *Opera omnia Tomo VII, I*, ed. Clemens Stroik (Münster: Coloniensis, 1987), 102-27.

<sup>192</sup> José Luis Fernández Rodríguez, "El objeto de la lógica en Santo Tomás", 170.

Hemos comenzado este epígrafe señalando que a ojos de Bruno –y en este sentido concuerda plenamente con el planteamiento aristotélico– el conocimiento, en su máxima generalidad ha de entenderse como una relación existente entre un sujeto y un objeto. Explicamos primeramente esta idea recurriendo a la metáfora especular, que hemos ido profundizando hasta determinar que tal relación se entiende en el aristotelismo y en algunas corrientes neoplatónicas de las que bebe Bruno en términos causales: es el mundo, en su miríada de aspectos el que viene a concurrir con la capacidad activa del entendimiento para que estas partes "entren" en la facultad cognoscitiva no, naturalmente, en tanto tales, sino ya en tanto aprehendidas o conocidas. En el núcleo mismo de esta tesis hemos encontrado, asimismo, que Bruno sostiene la existencia de al menos dos aspectos básicos de lo real así concebidos: unos son las formas, que quedan entendidas como esencias, y otras son ciertas formalidades o "partes" superficiales que quedan entendidas como efectos de las cosas.

Dado esto, recordemos que, en nuestra descripción acerca de los diversos estratos en que se cumple el método científico, establecimos que la división, primer momento, consiste en una suerte de captación de diversas partes de lo real, posibilitada por un hábito concreto del entendimiento denominado *simplex apprehensio*. En este sentido, se ve ya fácilmente que el primer momento del método se localiza en el mismo ámbito que venimos explicando, esto es, en el de la captación de tales "partes" o aspectos y que, a la vez, no toda captación de las partes puede cabalmente denominarse captación de simple aprehensión. En efecto, dijimos que la simple aprehensión tiene un campo o un alcance objetivo limitadísimo, que no es otro que la captación de las *esencias*. Aquí encontramos, pues, el primer fundamento del límite de la ciencia: para Aristóteles, la simple aprehensión coincide con la captación de las esencias, luego todos esos otros aspectos, partes o índoles que no *son* las índoles esenciales van a quedar por necesidad *fuera* de los límites del procedimiento científico, por mucho que puedan ser captados o aprehendidos de otro modo por las facultades cognoscitivas. En otros términos: aunque el cognoscente sea capaz de asemejarse o especular multitud de aspectos de lo real, solo podrán ser científicamente conocidos los aspectos esenciales y ello simplemente porque el primer momento del método, en el que se apoyan los demás y en último término la demostración, circunscribe *lo* captado al ámbito de las esencias. Por supuesto, esto no es más que una explicación básica o meramente superficial cuya adecuada explicación será el tema fundamental de nuestro siguiente capítulo. Llevando la cuestión a la filosofía de Bruno, nuestro análisis del texto del *De imaginum* podría llevar a pensar que también él –en tanto sostiene una neta distinción entre la captación de las partes esenciales y esas otras superficiales y en tanto, según vimos, entiende la simple aprehensión como captación de la esencia– va a sostener que el método científico ha de plegarse a los límites impuestos por la captación esencial. Sin embargo, su gnoseología –y concretamente su peculiar concepción de la simple aprehensión– conlleva interesantes matices que nos van a permitir mostrar, más adelante, que en su obra aprehender simplemente implica captar *a la vez* tanto los aspectos

esenciales cuanto esos otros aspectos. Fácilmente se ve que, desde aquí, el Nolano desechará de plano este primer criterio que en la obra aristotélica cuenta como delimitador del campo objetivo de la ciencia.

Además, como hemos notado de pasada, este no es el único criterio que pone Aristóteles para delimitar el objeto propio del saber científico, por cuanto también quedan en él involucrados algunas otras índoles que ya no son de naturaleza esencial. Tal perspectiva, si bien se reconoce de algún modo en la misma teoría de la simple aprehensión, se entiende más profundamente si atendemos ahora al segundo momento del método, la composición. Como dijimos arriba, en el proceso divisivo el entendimiento no opera ya captando esta o aquella "parte" de la naturaleza sino, antes bien, estableciendo las relaciones que *en lo real* exhiben las "partes" previamente separadas. Resultado de la división es el juicio, posibilitado, así lo vimos por el hábito judicativo. Pues bien, este hábito permite determinar –y así entendió el Aquinate en su comentario a los *Segundos Analíticos*– que las relaciones entre las "partes" y aquello de lo que son "partes" –el "todo" entitativo– son de naturaleza *causal*, en un sentido concreto: ocurre que las esencias son una "parte" fundamental del ente, por cuanto cuenta como causa de algunas de sus índoles o *rationes*. Por lo mismo, nada obsta a entender dichas "partes" como "efectos" de la esencia. Dada esta perspectiva, el Estagirita entenderá que la ciencia solo puede explicar el conjunto de efectos que sean directa y necesariamente derivados de dicha esencia y la razón es clara pues, como ya hemos visto, conocer científicamente es lo mismo que dar las *causas* por las que las cosas son lo que son. A mayor profundidad, es la esencia la que funciona como criterio causal, por lo que aquellos efectos que cuenten como causados por ella serán, justamente aquellos que son *demostrables*. Con todo, el programa ontológico de Aristóteles admite la existencia de algunas partes que no son causadas por la esencia, siendo estas no demostrables. Aplicado lo mismo al caso bruniano, cabe también descubrir en su obra una consideración causal de las esencias, en la que cuentan como causas de una serie de "partes" o propiedades que son sus "efectos". Lo interesante es que, a su juicio y estableciendo aquí una patente distancia con el programa aristotélico, *todas* las propiedades del ente pueden ser remitidas causalmente a su esencia por cuanto esta relación ya no se contempla como necesaria. En este sentido, si el Estagirita entiende que hay ciertos elementos estructurales del ente que no pueden ser científicamente explicados, Bruno señalará no solamente que tal cosa es posible, sino que determinará en qué sentido cualquier propiedad depende de la esencia.

Arribamos con estas notas a la hipótesis que pretendemos mostrar, que no es otra que hacer derivar la diferencia existente en nuestros autores en lo relativo al alcance del método científico de las patentes divergencias que se observan en sus teorías del conocimiento.

#### § 4. Problemas en torno a la gnoseología de Bruno: consideración crítica de algunas interpretaciones actuales

En nuestra exposición, concretamente en el sucinto análisis del texto del *De imaginum* donde Bruno explicaba la correlación sujeto y objeto, se vio que señala que el espejo de la mente puede concebir tanto las formas de las cosas –en un acto en el que las formas quedan entendidas como esencias– cuanto otros aspectos o "partes" de lo real. Nótese que tal diferenciación ha sido fundamental para nosotros pues ha sido en ella –y en la estricta similitud que en torno a este tema se observa en la filosofía aristotélica– donde hemos encontrado el que va a ser, en adelante, el eje fundamental de este trabajo. Pues bien, se dijo casi de pasada que, a su manera, esa tesis no se aviene –no al menos completamente– con algunas interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Bruno, interpretaciones, claro está, que atañen principalmente a la teoría del conocimiento –si bien, de modo derivado– también a la ontología. Si es preciso prestar debida atención a las mismas y estudiar algunos elementos suyos que –a mi juicio– deben ser matizados es porque de tales interpretaciones se desprende una tesis que, a su manera, invalidaría la totalidad de nuestro trabajo. A falta de mejor nombre, vamos a denominar a la misma la tesis del "carácter *alógico* de los productos del entendimiento". Con "carácter alógico" entiendo el hecho de que, a juicio de los autores que vamos a ver en seguida, ninguno de los productos del entendimiento –esto es, los conceptos y los juicios– presentan características o rasgos de naturaleza lógica. Por supuesto, dos cuestiones son relevantes aquí. La primera es qué son estos rasgos lógicos y la segunda en qué sentido estas interpretaciones suponen un escollo a nuestra tesis. Respecto a lo primero, echando mano de nuevo de Aristóteles, los conceptos presentan ciertos rasgos lógicos, tales como la universalidad –que puede darse según mayores o menores rangos de amplitud– o la capacidad de tener un significado unívoco; los juicios, por su parte, tienen como rasgos lógicos el ser compuestos por distintos conceptos enlazados por un enlace copulativo –en el que se expresan las relaciones causales antedichas– o la capacidad de ser convertibles. Entiéndase, pues, por "lógicos" su sentido clásico, esto es, distintas características que presentan los entes mentales por el *nudo hecho* de ser entes mentales.

Respecto a la segunda cuestión, de mayor calado, tenemos lo siguiente: como hemos pretendido señalar, la teoría bruniana del método va pareja a la aristotélica y él confirma asimismo que el primer momento del método es una captación de las esencias. En este sentido, vamos a mostrar ya en el capítulo siguiente que los conceptos esenciales son también depositarios del rasgo lógico de la universalidad –con mayor o menor amplitud–, una tesis que va a ser fundamental, además, para comprender por qué a juicio del Nolano debemos prescindir del primer límite que pone Aristóteles que, recordemos, es el de las esencias. Y aún más importante es sostener que también el Nolano entiende los juicios como atravesados de rasgos lógicos: un enlace que significa distintos modos en que las partes se

relacionan, y también su posibilidad o no de ser convertibles. Por eso, justamente, se hace preciso un estudio de talante crítico orientado a mostrar que para Bruno los productos del entendimiento presentan este tipo de propiedades.

Un buen modo de comenzar con nuestra exposición es retomar la idea de "sello". El sello, así lo hemos visto, es el "lugar" o espacio primigenio donde, a ojos del Nolano, se cumple el primer contacto entre el cognoscente y el mundo. Para Bruno, el "sello" coincide o es lo mismo que el seno mnemónico-fantástico donde quedan impresas todas esas partes captadas y donde, debido a la actividad del entendimiento son también modificadas. De hecho, uno de los temas más discutidos en la filosofía del Renacimiento concierne al papel que juega la facultad imaginativa en la vida anímica del hombre y, más concretamente, en sus desarrollos artísticos, espirituales y cognoscitivos. Dentro de este último ámbito, la cuestión por la imaginación no era, naturalmente, algo novedoso. El análisis de esta facultad y de los problemas teóricos que comporta aparece ya en el *Acerca del alma* aristotélico y fue objeto de atención también por parte de los pensadores escolásticos<sup>193</sup>. No obstante, en los siglos XV y XVI, en los que –como es bien sabido– se va resquebrajando progresivamente la cosmovisión aristotélica, esta temática es analizada desde ópticas diversas, desarrolladas en bastantes ocasiones en íntima conexión con planteamientos platónicos y neoplatónicos. En esta abigarrada y polémica trama destacan dos cuerpos de problemas fundamentales. El primero es relativo al lugar y operación propia de la imaginativa en el conjunto facultativo del hombre<sup>194</sup>. Para la corriente aristotélica, la imaginación es una facultad mediadora entre la mera sensibilidad y el intelecto, siendo que sus productos –las imágenes– son medios instrumentativos que, por un lado, sintentizan la mirada de datos obtenidos por la sensibilidad, síntesis que, por otro lado, es objeto de las operaciones abstractivas del intelecto. Una imaginativa dependiente, entonces, de las facultades superiores del alma. La corriente platónica, sin embargo, está especialmente interesada en apelar a la independencia de esta facultad, tanto por lo que al sentido se refiere como respecto al intelecto. Una imaginativa, pues, coloreada con operaciones distintas cuyos fines van más allá del conocimiento judicativo. El segundo cuerpo de problemas, estrechamente relacionado, tiene que ver con el estatuto ontológico de las imágenes así como con las relaciones significativas que mantienen con lo real<sup>195</sup>. En este sentido, las cuestiones aquí discutidas van desde la consideración de lo real como conjunto de imágenes que son expresión fantástica, sensible y superficial de la

---

<sup>193</sup> Pese a que los filósofos del Medievo y del Renacimiento beben principalmente de las concepciones aristotélica y platónica de la imaginación, el interés por la misma es aún más antiguo. Para un estudio de las distintas teorías presentes en la antigüedad, que se remontan a los presocráticos, véase Mireille Armisen-Marchetti, "La notion d'imagination chez les Anciens", *Pallas. Revue d'études antiques* 26 (1979): 11-51.

<sup>194</sup> Para un estudio de esta problemática y de la respuesta de Ficino y Bruno a la misma véase Robert Klein, "L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno", *Revue de Métaphysique et de Morale* 61, nº 1 (1956): 18-39.

<sup>195</sup> Para un estudio de esta problemática, y la respuesta de distintos autores renacentistas, véase Guido Giglioni, "The matter of the imagination. The Renaissance debate over icastic and fantastic imitation", *Camenae*, nº 8 (2010): 1-21.



naturaleza, hasta la aprehensión subjetiva de dichas imágenes, dentro de la cual se establece la contraposición entre una imaginación que produce concepciones universales –de nuevo la corriente aristotélica– y una imaginación que es imitación icástica o particular de lo real– y aquí, la corriente platónica. El lugar que ocupe la filosofía de Bruno dentro de estas polémicas no es algo fácilmente determinable. Y es que su teoría presenta una serie de características particularísimas, hasta tal punto que no es fácil encuadrar su doctrina en el marco de la tradición heredada, como tampoco en el conjunto de desarrollos teóricos que posteriormente –muy especialmente en la Modernidad– se observan dentro de este ámbito. Entre dichos rasgos destacan, primeramente, una ambivalente consideración que hace de la *phantasia* una facultad mediadora y dependiente de otras operaciones cognoscitivas, lo que, no obstante, no implica que *todas* sus actividades sean una mera síntesis preparatoria funcionalmente orientada a las demás facultades. Es precisamente aquí, en el papel que juega la imaginativa donde se centran muchas de las interpretaciones de la gnoseología bruniana de la que derivan diversos problemas.

Pues bien, antes de entrar en el estudio pormenorizado de algunas de ellas, permítaseme señalar que, hasta el momento, hemos destacado nuestra idea del "carácter alógico" en términos meramente negativos, diciendo que con tal entendemos que los productos del entendimiento carecen de rasgos lógicos. En términos ahora positivos, se trata de entender que los productos del entendimiento presentan a juicio de algunos autores los rasgos típicos de los productos de la imaginación, sean los que estos sean –v.g. incorporar relaciones simbólicas, alegóricas, afectivas, psicológicas o lo que se quiera–. No está en mi interés, en modo alguno, *negar* que no haya lugar en la filosofía de Bruno para estos productos del entendimiento. De hecho, lo hay, y no poco importante. Por eso trato más bien de señalar que, al contrario de lo que se suele establecer, *no todos* los productos del entendimiento tienen en Bruno tales características.

Admitía Gilbert Durand al inicio de *La imaginación simbólica* que «siempre ha reinado una gran confusión en el empleo de los términos relativos a lo imaginario»<sup>196</sup>. Más allá de la causa histórica de este fenómeno, que cabe encontrarse en la progresiva devaluación del interés por el ámbito y operaciones de la *phantasia* en el conjunto de la cultura occidental, el mismo Durand afirma que, como consecuencia de esta confusión, «la mayoría de los autores utilizan indistintamente "imagen", "signo", "alegoría", "símbolo", "emblema", "parábola", "mito", "figura", "icono", "ídolo", etc.»<sup>197</sup>. Es interesante constatar cómo la misma queja de Durand fue ya arrojada cuatro siglos antes por Bruno en el contexto de su teoría de los *indumenta*:

---

<sup>196</sup> Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, trad. de Marta Rojzman (Buenos Aires: Amorrortu, 1968), 9.

<sup>197</sup> *Ibíd.*

«especies, figuras, simulacros, similitudes, imágenes, fantasmas, ejemplares, indicios, signos, notas caracteres, sellos. No preguntes acerca de la diferencia y la distinción que se da entre ellos ni al gramático ni al filósofo vulgar, medítalo por ti mismo. Si quisiésemos explicar estos elementos mediante otros nombres, emprenderíamos un progreso sin fin; no creemos, de hecho, que haya una pura sinonimia entre estos nombres»<sup>198</sup>

La advertencia del Nolano –confirmada en otros lugares de su obra<sup>199</sup>– puede funcionar como un adecuado marco teórico –aunque por lo pronto generalísimo– para evaluar las distintas interpretaciones que los estudiosos de la obra de Bruno, y más concretamente de su gnoseología, han elaborado desde mediados del siglo XX. Y ello porque pese a que recientemente se han desarrollado diversas investigaciones en las que la doctrina de los *indumenta* tiene un peso específico, no es menos cierto que, en general, dichos estudios adolecen en ocasiones de una cierta confusión terminológica. Como primera causa de esta situación puede aducirse el hecho de que el propio Bruno es muy parco en este punto. Junto a esto, cabe señalar que en los estudios sobre Bruno se tiende a ignorar que para el siglo XVI se contaba en el acervo usual de todo filósofo con una solidísima teoría del concepto en la que cabían, como es natural, un buen número de polémicas representadas, entre otras, por las vías tomista, scotista u ockhamista. Pese a que, debido a los límites de este trabajo, no podremos entrar aquí en profundidad, sí tomaré como guía uno de los pares fundamentales que componen las teorías del concepto medievales, que no es otro que el de "concepto objetivo" y "concepto formal"<sup>200</sup>.

Centrándonos ya en la obra del Nolano, en *Sigillus* ofrece un catálogo de doce *indumenta* o, en sus palabras, de los diversos modos en que la Forma (*hyperousia*) se explica en la naturaleza<sup>201</sup>. El hecho de que los indumentos sean definidos de este modo implica que –al menos en principio– debemos entenderlos como aspectos reales, esto es, como las diversas modalidades en que los entes se "muestran". Asimismo, en *De compendiosa architectura* afirma que «los judíos cabalistas recurren a las diez *sephirots*, mientras nosotros –no para añadir más sino para explicarlas– recurrimos a treinta indumentos»<sup>202</sup>. La conexión que establece Bruno entre las *sephirots* y los *indumenta* indica lo mismo, a saber, que son esos atributos o relaciones que exhiben las cosas y que a su vez son manifestaciones de la divinidad o, más concretamente,

---

<sup>198</sup> «species, figurae, simulacra, similitudines, imagines, spectra, exemplaria, indicia, signa, notae, characteres, sigilli, quorum differentiam et distinctionem non a grammata nec a vulgari philosopho perquiras, sed per temet ipsum meditare. Nos etenim si haec per alia nomina explicare velimus, progressum numquam terminandum adoriemur; synonymiam enim puram in nominibus nullam esse credimus». BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 276.

<sup>199</sup> BOMN I, *De umbris*, 366-8.

<sup>200</sup> En el capítulo siguiente volveremos sobre este par conceptual.

<sup>201</sup> BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 274-5.

<sup>202</sup> «[q]uae omnia Iudaei Cabalystae ad decem Sephiroth, et nos ad triginta, haud quidem illis addentes sed easdem explicantes, redegimus indumenta». BOL, *De comp. arch.*, 81.

que son los modos a través de los cuales la Forma se explica materialmente en la naturaleza. Con todo, la mayoría de los estudiosos asumen que los *indumenta* pueden ser objeto de otra consideración. Por ejemplo, en el comentario crítico a *Sigillus*, de Sturlese, Matteoli y Tirinnanzi, se afirma que «[d]all'unità della forma originaria si producono dunque dodici specie originarie di immagine: non si tratta tuttavia, secondo Bruno, di copie o riflessi in cui si estenua, degradandosi, la pienezza dell'essere, ma di "ombre" in perenne contatto con il principio da cui promanano»<sup>203</sup>.

En efecto, no son pocos los pasajes de la obra de Bruno que permiten establecer esta traslación de lo ontológico a lo gnoseológico. Si por un lado los *indumenta* se asimilan a las *spheriots*, no es menos cierto que, por otro, Bruno los denomina también "razones" inteligibles de las cosas<sup>204</sup>. El estrechísimo vínculo que establece el Nolano entre los sentidos ontológico y gnoseológico de los indumentos solo puede comprenderse haciendo referencia a su conocida tripartición de lo real en los ámbitos de la "idea", el "vestigio" y la "sombra". Ya en el mismo inicio del *De umbris*<sup>205</sup> ofrecerá la siguiente tesis que, dicho sea, aparece explícita o implícitamente en todos sus escritos: las ideas contenidas en la "mente" de la Sustancia<sup>206</sup> son objeto de un proceso de despliegue y diferenciación que se da en dos momentos. Primero estas ideas devienen vestigios o formas de las cosas naturales, formas que se dan necesariamente en una indisoluble cópula con la materia, y que, por eso mismo, son contraídas o determinadas por la materia a la vez que la materia es contraída o determinada por ellas<sup>207</sup>. En un momento ulterior los vestigios entran en el ámbito gnoseológico afectando –y, como veremos, siendo a su vez afectadas por– las potencias y facultades del hombre. Aquí, las ideas, denominadas ya "sombras", alcanzan su culmen de diferenciación y aparecen como divergencias numéricas al sentido o específicas al intelecto<sup>208</sup>. Desde este marco los *indumenta* son, pues, formas que constituyen lo real y que cuentan como razones umbrátiles sensibles e inteligibles que conforman, como sus ingredientes, la vida mental del sujeto cognoscente.

Por eso, donde se habla de los entes en tanto imágenes o simulacros de Dios, se hablaría, al mismo tiempo, de una cierta entidad conceptual dada a la mente del cognoscente

---

<sup>203</sup> Véase el comentario a BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 477.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, 276. La noción de *indumenta* refleja, a su modo, el concepto nuclear de "sombra de la idea". Como es bien sabido, Bruno hace uso de una escala (ya en *De umbris*) en la que se diferencia entre las ideas, los vestigios y las sombras de las ideas. En esta escala hay una constante comunicación de arriba abajo y abajo arriba. Por ella, podemos decir que todo ente es una imagen o un simulacro de la sustancia y que también toda imagen es un concepto umbrátil. Asimismo, lo umbrátil señala el máximo posible al que el hombre puede acceder en los grados cognoscitivos.

<sup>205</sup> BOMN I, *De umbris*, 42-4.

<sup>206</sup> BDI, *Causa*, 235. Es fundamental señalar que en la filosofía de Bruno la "mente" de la Sustancia no cuenta, como sí para Plotino o Averroes, como *bipóstasis* separada. En multitud de pasajes del *De la causa* Bruno insiste en que ha de entenderse la "mente" más bien como el conjunto de operaciones causales y principiantes inmanentes a la Sustancia. Esta actividad consiste principalmente en suscitar y diferenciar las formas *en* la materia. Por ser inmanente la "mente", estas formas ya están contenidas en la materia –si bien confusamente– previamente a esta operación de suscitación. En el segundo capítulo trataremos esta cuestión en profundidad.

<sup>207</sup> BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 294.

<sup>208</sup> *Ibíd.*, 276.

en estrecha correlación con aquellos aspectos que muestra el ente de suyo. Desde esta perspectiva la *phantasia* –a través de su apertura originaria al mundo sensible– es el ámbito donde entran en efectiva conexión el sujeto y el objeto. Según esto, se hace evidente la existencia de una estricta correlación entre la especie del ente extramental y aquella otra que se da en el espíritu del cognoscente<sup>209</sup>. Hasta este momento nada hay reprochable en estas consideraciones. Sin embargo, el problema adviene cuando se considera que todas las especies reales o que todos los *indumenta* correlacionan con el sujeto mediante este contacto originario e *inmediato* que se produce en la *phantasia* o, lo que es igual, cuando se piensa que a cada modo de explicarse la Forma corresponde, biunívocamente, un tipo de especie fantástica. En términos tomados del lenguaje escolástico, el problema es, a mi juicio, que no se tiene en cuenta que a cada concepto objetivo le pueden corresponder distintos conceptos formales. Antes de ver cómo Bruno expresa esta idea, fijémonos en dos síntomas de este problema. Primeramente, la gran mayoría de los estudios brunianos tienden a considerar que todos los productos del entendimiento son "imágenes". Se puede aducir, por ejemplo, que en el comentario crítico a *Sigillus* se hable de los *indumenta* como tipos de imágenes. Esta perspectiva se reconoce también en las ediciones críticas más recientes de las obras de Bruno. Así, en el *De imaginum* Bruno dice que «en tercer lugar viene el mundo racional, esto es, la universalidad de la cosa dada en la intención, unificada a través de las especies abstraídas de las cosas sensibles»<sup>210</sup>, que se vierte al italiano por: «viene quindi a succedersi per terzo il mondo razionale, ovvero l'universalità delle cose racchiusa nell'intenzione forgiata attraverso le *immagini* astratte dagli enti fisici»<sup>211</sup>. También en *Sigillus*, el proceso por el que los doce *indumenta* emanan de las cosas es explicado por Bruno como un movimiento según el cual «las formas intrínsecas de las cosas naturales se explican mediante doce razones de las cuales toman doce denominaciones»<sup>212</sup>, unas "razones" que los citados comentaristas entienden también como "imágenes". Vemos entonces como tanto el concepto de "*specie*" como el de "*ratio*" son traducidos, indistintamente, por el de "imagen", lo que, a mi juicio, necesita ser matizado.

Y es que, en general, los filósofos del Renacimiento son bien conscientes de que el conjunto de entes mentales –o, si se quiere, *species* gnoseológicas– no es un conjunto uniforme u homogéneo, sino que comprende elementos radicalmente distintos. Como ha señalado Spruit<sup>213</sup>, de la escuela aristotélica el Renacimiento toma la distinción entre las especies sensibles y las inteligibles; de la escuela platónica asume un distingo no idéntico pero sí similar, según el cual hay entes mentales generados en la sensación y hay entes aprehendidos vía

<sup>209</sup> BOMN I, *De umbris*, 196.

<sup>210</sup> BOMN II, *De imaginum comp.*, 498. «[t]ertio succedit mundus rationalis, nempe rerum universitas in intentione, qui speciebus a physicis rebus abstractus coalescit». La cursiva es mía.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 499. La cursiva es mía.

<sup>212</sup> «[i]ntrinsecae rerum naturalium formae duodecim *rationibus* –secundum quas duodecim sumunt denominationes– explicantur» BOMN, *Sigillus sigillorum*, 276. La cursiva es mía.

<sup>213</sup> Leen Spruit, *Species intelligibilis: from perception to knowledge. vol. 2* (Leiden-New York: Brill, 1995), 89-92.

intelectiva. En este sentido, solo las especies sensibles y los productos de la sensación pueden ser llamados "imágenes" en modo adecuado, siendo entonces que su índole propia –por ejemplo, una cierta "materialidad", ser objeto de abstracción formal física o matemática pero no metafísica– es radicalmente diversa a la de esos otros entes gnoseológicos derivados o producidos por las facultades superiores. Siguiendo esto, no creo que pueda afirmarse que en la gnoseología de Bruno *todo* ente mental tenga el estatuto de la imagen. En *De imaginum*, el Nolano afirma lo siguiente:

«En este arte todo es tomado normalmente bajo el nombre de "imágenes", ya se denominen notas, signos, indicios o según otro nombre que sea más cómodo y apropiado, y a cuantos consideran el asunto en profundidad, este proceder no les parecerá carente de razón. Todo, independientemente de cómo se signifique y represente, es reclamado y reducido, mediante el sentido, a especie comprensible, así como los géneros de todas las especies sensibles se contraen a las visibles, esto es, a las más vivas y eficaces especies, pues la vista es el más espiritual de los sentidos»<sup>214</sup>

Como leemos afirma que, efectivamente, todos los entes gnoseológicos que son conformados siguiendo su arte pueden ser denominados "imágenes". Pero ofrece una doble y estricta razón para ello. Primeramente, porque todos pueden ser reducidos por el sentido a la condición de "especie sensible" (*sensu comprehensibilem*) y, en segundo lugar, porque, a su vez, toda especie sensible puede ser *contraída* a su condición de puramente visible. Como se ve, el Nolano ofrece una estricta concatenación que, inversamente, implica que de toda "visualización" emerge una especie sensible de la que, además, surgen todos esos elementos que pueden ser denominados "imágenes". Pero de ahí no se sigue, evidentemente, que todas estas imágenes o productos derivados tengan la misma condición ontológica. En este punto, se podría aducir una suerte de "trascendentalismo de la imagen" en el sentido en que se afirma que todas las propiedades de las especies sensibles son transferidas a las especies inteligibles en los procesos cognoscitivos.

En el siguiente capítulo ofreceremos una visión acerca de la manera en que según Bruno de estas "visualizaciones" emergen especies sensibles que ya no son nudas imágenes sino conceptos, y lo haremos apoyándonos en distintos pasajes de la *Explicatio* o el *De umbris*. Ahora interesa destacar que el mismo Bruno profundiza en otros lugares en el hecho de que hay algunas entidades mentales que parecen tener un carácter más conceptual que otras, cosa

---

<sup>214</sup> «In arte hac omnia sub nomine imaginis solent usurpari, sive notae sive signa sive inditia sive commodius et aliter proprius nominantur, quod propria ratione non carere diligentius rem ipsam perpendentibus apparebit. Omnia enim quomodocunque significant et repraesentent, ad speciem sensu comprehensibilem revocantur et reducuntur, et omnium specierum sensibilibum genera ad visibiles, nempe vivacissimas et efficacissimas species, demum contrahuntur; visus enim spiritualissimus sensuum universorum est». BOMN II, *De imaginum comp.*, 502.

que se descubre, precisamente, por la manera o el modo en que "remiten", significan o están por las cosas que representan.

Particularmente interesante en este caso vuelve a ser aquí el *De imaginum*. Explica ahí Bruno que las sombras se distinguen de los vestigios por cuanto es propio de toda sombra ser denominada "nota" (*nota*). Concretamente, dice Bruno que «es oportuno que todo lo que se ponga en este género [...] sea llamado *nota*, [es decir] todo lo que, de alguna manera *indica otra cosa*, en modo primario o secundario, próximo o remoto, inmediato o mediato»<sup>215</sup>. Así pues, las sombras de las ideas, esto es, aquello que la mente del cognoscente concibe *de y desde* lo real al amparo de diversas operaciones cognoscitivas –v.g., la *simplex apprehensio* y el juicio– tienen una característica definitoria fundamental: toda sombra es una nota y, en tanto tal, es propio de ella *indicar*, remitir o "estar por" otra cosa. Si bien en este lugar Bruno hace uso del término "*demonstrare*" para mentar dicha característica, en las líneas que siguen utiliza indistintamente otras nociones afines, como son las de "*representare*", "*significare*" u "*ostendere*". Siguiendo esto, al menos preliminarmente, tenemos que el carácter especulativo que Bruno adscribe a los productos de las operaciones cognoscitivas –independientemente del tipo que sean–, carácter que se extiende por las fases del método científico, queda ya estrictamente expresado como la capacidad inherente a dichos productos de *significar*. En idénticos términos, ser nota es exactamente lo mismo que ser signo, por cuanto el signo «es el género que se extiende a todo cuanto significa, ya sea como idea, trazo o sombra o de cualquier otro modo»<sup>216</sup>. Por eso, dicho sea, el interés principal que Bruno se propone en *De imaginum* es establecer un método «que no concierne a las cosas, sino a todo cuanto es capaz de significar las cosas»<sup>217</sup>.

En las líneas que siguen, Bruno señala que existen diversas especies de signos o notas. Lo más relevante, a nuestros efectos, no es tanto su clasificación de los distintos tipos de signos cuanto los dos criterios que ofrece para justificarla. El primero de ellos descansa en la manera en que cada una de las notas significan: en otros términos, se trata de explicar que las sombras de las ideas pueden ejercer su capacidad signíca de diversos modos. A su parecer, hay algunos signos –como los denominados "figuras"–, cuya capacidad de significar se ejerce según el modo de la semejanza (*similitudine*), mientras que hay otros –por ejemplo los caracteres– que significan no ya estableciendo una semejanza o similitud, sino estableciendo un tipo de relación diversa que, dicho sea, el Nolano ni nombra ni define en este lugar<sup>218</sup>. Empero, para esclarecer la diferencia entre los dos modos de significar, pone un ilustrativo ejemplo: "hombre" es un signo o, más precisamente, un conjunto de caracteres o trazos que son signos de las cosas que son hombres, pero no en tanto son semejantes o similares a las cosas

<sup>215</sup> «omne illud quod quomodocunque ex prima vel secunda, proxima vel remota, immediata vel mediata ratione aliquid demonstrat». BOMN II, *De imaginum comp.*, 500.

<sup>216</sup> «Signum est quodammodo genus ad omnia quae significant, sive ut idea sive ut vestigium sive ut umbra sive aliter». *Ibid.*

<sup>217</sup> «Nos in proposito haudquaquam de rebus, sed de rerum significativis methodum instituimus». *Ibid.*, 494.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 500.

que son hombres; a su vez, hay otro modo de indicar o mostrar las cosas que son hombres *via* semejanza estricta, como ocurre con los retratos y las estatuas y, de manera más importante para nosotros, como ocurre con los productos de la facultad imaginativa, que recoge imágenes *semejantes* a las cosas de las que son imágenes<sup>219</sup>. Junto a este criterio, encontramos otro, relativo, esta vez, a los *objetos* que pueden ser significados mediante distintos tipos de signos o, lo que es igual, a aquello que funciona como correlato necesario de la relación *signica*: dice que las imágenes, al igual que los signos son bien *de* las cosas, *de* los conceptos (*verborum*) o *de* las voces articuladas<sup>220</sup>. Los signos pueden estar por, indicar o remitir bien a las cosas de la naturaleza, bien a los conceptos o productos generados gracias a las facultades del cognoscente, bien a la voz o conjunto de sonidos articulados. Además, este segundo criterio, que atiende a los objetos que se ponen como correlatos de aquellas cosas que son signos, incorpora una subdivisión: es el caso que los signos que están por las cosas de la naturaleza pueden estar orientados a mostrar bien las "apariencias" externas de las cosas, bien las *índoles* internas, íntimas o "esenciales" –o, si se quiere, todo eso que no es recogido (al menos inmediatamente) por la sensibilidad. Apoyándose en esto, el Nolano explica que hay sombras o notas que, por su naturaleza, únicamente pueden ser signo de *algunos* objetos y no otros: hay signos aptos para significar únicamente los "accidentes" externos –de nuevo, las figuras; hay otros, en cambio –como los caracteres o los sellos– que parecen ser adecuados para señalar tanto las formalidades "externas" cuanto las "internas".

En este sentido, y esto es lo importante, el texto deja ver que hay una estricta relación entre ambos criterios: en efecto, como acabamos de señalar, parece ser que aquellas notas que remiten a las cosas de la naturaleza en sus aspectos "externos" son aquellas que, además, ejercen su capacidad significativa según el modo de la semejanza: así ocurre con las figuras que representan únicamente las *índoles* "aparentes" asemejándose o asimilándose a dichas *índoles*; paralelamente, los caracteres que están por las formalidades "internas" de las cosas ejercen su capacidad significativa según un modo radicalmente diverso al de la semejanza.

Por el momento, este breve análisis nos ha permitido mostrar que Bruno asienta su metáfora –según la cual los productos del entendimiento funcionan como "espejo" de lo real– en un conjunto de reflexiones acerca del carácter *signico* de dichos productos y acerca de la naturaleza de las cosas *por las que* dichos signos están: las sombras de las ideas son, en todo caso, notas o, lo que es igual, son signos o elementos que están por o remiten *ad aliud*. Dentro de este esquema generalísimo, hemos encontrado asimismo que la capacidad significativa puede darse de dos maneras que han quedado explicadas mediante ejemplos: bien estableciendo una semejanza o similitud a la manera en que las estatuas y los retratos lo hacen, bien permitiendo una suerte de "ostensión" que parece ser radicalmente diversa, como la grafía "hombre" es, evidentemente, un conjunto de trazos que no se "asemejan" o "asimilan" a

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, 512.

<sup>220</sup> *Ibid.*

las cosas por las que está. Pues bien, allende el problema relativo a la diferenciación entre estos tipos de signos –y que vamos a abordar brevemente dentro de poco– es claro que la correlación entre los criterios brunianos es un índice de que tanto el mundo mismo como el entendimiento que él debe reflejar concurren en la delimitación de los objetos de conocimiento. En efecto, es el mundo el que aparece revestido de indumentos o vestigios de muy diversa naturaleza, siendo que en virtud de ella, se generan sombras también de distinto tipo o estructura.

Allende lo dicho, es preciso explicar por qué a juicio de algunos autores no cabe sino que haya únicamente especies fantásticas. Primeramente, habría que mencionar a Spruit quien, aun siguiendo una línea similar a la nuestra, acaba por distorsionar y no en poca medida el planteamiento de Bruno. Spruit empieza considerando que el proceso cognoscitivo comienza cuando el sujeto entra en contacto con los *indumenta*. En sentido plenamente acertado, afirma que las especies sensibles así obtenidas –*phantasmata*– suscitan en el sujeto las especies inteligibles, siendo entonces que los contenidos imaginativos tienen una función instrumental<sup>221</sup>. Aunque Spruit es consciente de que en este punto Bruno critica una tradición –la aristotélica– que ve en los productos de la imaginativa una mera impresión en la que el sujeto tiene un rol pasivo explicado en términos mecánicos<sup>222</sup>, inmediatamente nos dice que en la teoría bruniana «il valore epistemologico della conoscenza sensibile rimane tuttavia piuttosto modesto e relativo»<sup>223</sup>. Tanto es así que, según dice, las especies sensibles no procurarían al sujeto nada de la verdad de la cosa, siendo entonces que esta debe alcanzarse a través de las especies inteligibles tomadas de las cosas –literalmente usa Spruit la expresión "*a rebus acceptae*", de fuerte impronta tomista<sup>224</sup>. De la interpretación de Spruit es rescatable la distinción entre especies sensibles e inteligibles que comporta, algo que, como se ha visto arriba, es plenamente atestiguable en el planteamiento de Bruno. Junto a ello, es importante insistir en que Spruit otorga una importante función a la *imago* ontológica, en el sentido en que la naturaleza propia de los *indumenta* es la que estimula y a la que se dirige todo acto cognoscitivo. Desde esta postura de tipo *realista*, por cuanto funda el conocimiento en las razones reales y en su aprehensión intelectual, podemos comprender la importancia que tiene para Bruno la *racionalidad* que expresa la naturaleza, como veremos abajo. No obstante, la desvalorización de la especie sensible, que queda aquí como mero recurso que toma el intelecto en sus procesos abstractivos<sup>225</sup>, no es algo que mantenga Bruno. De hecho, en *De umbris* se realiza una profunda crítica a este modelo cognoscitivo en dos momentos: primero dirá Bruno que las sombras de las ideas o imágenes no son objeto de abstracción, sino objeto de una facultad (*organo*) –no conocida hasta el momento, a juicio de Bruno– cuyas

---

<sup>221</sup> Leen Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno* (Napoli: Bibliopolis, 1988), 150-1.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 154.



operaciones fundamentales son no tanto la remoción abstractiva como la combinación ordenada de imágenes, la variación imaginativa de las mismas, la ampliación del contenido conceptual de las imágenes a través del añadido de notas o características peculiares (*adiectis*), la "esquemización" o simplificación de las mismas<sup>226</sup>, etc. Naturalmente, ni estos procesos coinciden con la abstracción aristotélica ni, por otro lado, suponen la eliminación o devaluación del rol que cumplen las imágenes en el proceso cognoscitivo. En segundo lugar, afirma Bruno que los resultados de estos actos no coinciden con las especies inteligibles tal como las entiende la escuela aristotélica, a saber, con esos conceptos que, en tanto tales, tienen propiedades lógicas tales como la universalidad o la predicabilidad genérica y específica: en efecto, a estas nociones –confusas al parecer de Bruno– opone otras de naturaleza diversa cuya índole propia es conjugar orgánicamente y mediante relaciones de distinto tipo un conjunto de contenidos que son medios (*quo*) para conocer lo real en toda su individualidad, especificación y diferenciación<sup>227</sup>. Con todo eso, bien se puede decir que Spruit exagera el planteamiento bruniano, dejando de considerar, entonces, que el entendimiento humano necesita modificar, organizar y variar de distintos modos las impresiones recibidas en la imaginativa y reservadas en la memoria, siendo que estos procesos plenamente "subjetivos" son condición de operaciones cognoscitivas ulteriores. Con todo, me gustaría señalar que, pese a los problemas que encierra la propuesta de Spruit, hay en ella una derivación importante que, hasta donde sé, no ha sido aún tratada en los estudios brunianos. Dado que, según él, el intelecto recoge las especies intelectuales de las cosas, de aquí se sigue que estas tengan las propiedades lógicas que la tradición aristotélica les suele adscribir, tales como las ya mentadas universalidad o predicabilidad genérica o específica, sin contar otras. En este sentido, se podría indagar cómo Bruno analiza dichas propiedades, algo que realiza patentemente en obras como *De progressu et lampade venatoria logicorum* o *Summa terminorum metaphysicorum* y que nosotros haremos, sin abandonar los límites de nuestra investigación, ya en el capítulo tercero.

Por otro lado, intérpretes como De Bernart asumen que las operaciones del entendimiento son en Bruno casi plenamente constructivas, dejando muy poco espacio al carácter racional que exhibe la entidad en tanto "*imago*" real o explicación de la Forma. En general, la autora entiende que el sujeto es el encargado de "poner" cierta "unidad" a aquello que se da como constantemente en devenir. Para De Bernart, el proceso gnoseológico comienza con la construcción de una imagen, producto «di un contatto, di una tensione reciproca fra soggetto e oggetto, già compressa in determinate strutture potenziali – disposizioni– di entrambi i termini»<sup>228</sup>. En primer lugar, define el aspecto objetivo del ente que concurre a la formación de la imagen como una "disposición". Creo que esta idea es

---

<sup>226</sup> BOMN I, *De umbris*, 180-216.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>228</sup> De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, 27.

plenamente acertada, aunque, dicho sea, no encontremos en la obra de De Bernart ningún intento por tematizar este concepto. En segundo lugar, y ya respecto al polo del sujeto, estas disposiciones o *intentiones* no son separables o discernibles de la imagen del objeto percibido, como sí lo sería, en opinión de la autora, un juicio atributivo acerca del objeto al cual el juicio se refiere<sup>229</sup>. Tendríamos entonces que, en tanto la imagen es inseparable de la disposición según la cual se ha conformado, la *intentio* no daría lugar a un concepto formal sino a otra cosa, pues este debe poder manifestar el modo cómo el entendimiento aprehende el objeto. Sin embargo, inmediatamente a continuación, y no sin cierta ambigüedad, afirma que, *de facto*, sí hay una diferencia entre las imágenes y las disposiciones que dan lugar a ellas:

«esse [las disposiciones] diventano pertanto le *modalità stesse* secondo qui si costituisce l'immagine e che si obiettivano alla mente come caratteri segnici dell'immagine stessa, da esse derivano dunque le "differenze" fondamentali sulla cui base noi distinguiamo le immagini e costruiamo l'edificio del sapere, e queste "differenze" se presentano pertanto come gli strumenti naturali di cui è attrezzato tanto il senso e la concupiscenza quanto l'intelletto e la volontà»<sup>230</sup>

De un lado se nos dice que de la disposición subjetiva deriva una imagen en la que no se puede diferenciar qué es aquello que "pone" el sujeto y qué es aquello derivado de la estructura objetiva del ente; de otro, se afirma que en el seno de la imagen acaece una diferencia, en tanto ella misma es "signo" de otra cosa. Allende esta contradicción, bien podría aclararse no solo cómo emerge el carácter semiótico de la imagen sino, lo que es más importante, es preciso preguntar, "de qué" es signo la imagen, si del objeto, si del sujeto o si de la correlación existente entre ambos. Según De Bernart de esto último, pues la imagen, que ha de ser elaborada ulteriormente por el arte de la memoria<sup>231</sup>, expresa y permite explicar la inmanencia de la unidad en la multiplicidad<sup>232</sup>, por lo que tenemos que la imagen conjuga la correlación existente entre la multiplicidad de lo objetivo en una unidad "mental"<sup>233</sup>, unidad que es entendida como «*modalità di ordine*»<sup>234</sup>, y que en esta fase liminar del conocimiento queda definida como "orden primitivo"<sup>235</sup> que refleja una "red subterránea de semejanzas"<sup>236</sup> objetivas.

Así, la "primera" imagen dada al entendimiento está constituida como síntesis ordenada de elementos objetivos y subjetivos. Sin embargo, De Bernart se equivoca al afirmar que, pese a que la imagen traduce de manera analógica dicha red de semejanzas, las relaciones

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 28. La cursiva es mía.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>233</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 78.

mediante las cuales la imagen las expresa son arbitrarias desde el punto de vista lógico y puramente *convencionales*<sup>237</sup>. Esto supone asumir de modo subrepticio que, de un lado, la objetividad del ente concurre en algún sentido a la formación de la imagen y que, de otro, parece no tener un papel importante en dicho proceso. En un intento por solventar este problema, habría que suponer que lo "convencional" es relativo al modo de aprehensión del ente –y por ende relativo al "concepto formal"– en el sentido en que con esta noción se indicaría que el conocimiento no es principalmente un "acto lógico", sino, precisamente, un acto geométrico-asociativo y afectivo<sup>238</sup>. Aun concediendo que esto sea cierto, de nuevo, el papel del ente en el proceso del conocimiento quedaría limitado al extremo, cuando no eliminado. En suma, estos análisis se mueven en un resbaladizo terreno en el que si bien se afirma cierta concurrencia del ente en la formación del conocimiento –explicada, dicho sea, de manera pobre, con expresiones como "principios estructurales", o "disposiciones"–, parece que el peso en la formación de la imagen está puesto en el sujeto.

Lo fundamental a nuestros efectos es que de la convencionalidad que De Bernart atribuye a las imágenes fantásticas se sigue la tesis de que las mismas son carentes de rasgos lógicos. Con esta idea, la autora remite principalmente al hecho de que las imágenes elaboradas por el entendimiento se ordenan a representar el objeto de la experiencia en la *figura* de un *mismo* complejo de elementos<sup>239</sup>. Así, frente a una unidad de tipo "metafísico", esto es, una síntesis en la que quepa aprehender "lo uno en los muchos", tal como, por ejemplo, se afirma del "género", se establece aquí un orden geométrico tendente a fijar los vectores de movimiento de la realidad sensible<sup>240</sup> y que se opone en todo caso a ser determinado a través de la forma lógico-lingüística de la predicación lógica<sup>241</sup>. En otros términos, las imágenes son en un primer momento la expresión de la forma natural o prelingüística de la experiencia<sup>242</sup>, una expresión que se configura geométricamente. Por mi parte, no encuentro en ningún lugar de la obra de Bruno una confirmación de esta idea. Es más, una de las grandes aportaciones de Bruno al tema es considerar que debe haber una relación significativa –metafórica o de cualquier otro tipo– entre las imágenes y el objeto real que representan<sup>243</sup> o entre las imágenes mismas combinadas, como se observa especialmente en *De umbris*, donde Bruno busca enlazar adecuadamente imágenes-sujeto e imágenes-adjeto<sup>244</sup>.

Siguiendo idénticas razones, sostendrá que con su teoría de la imaginación, el Nolano no hace sino descubrir la posibilidad misma de un lenguaje que no se despliegue según la lógica predicativa, sino según las relaciones y dinámicas de una geometría «scoperta nei suoi naturali

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>238</sup> Justamente, las condiciones de posibilidad del conocimiento, según De Bernart.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>242</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>243</sup> BOMN II, *De imaginum comp.*, 514-22.

<sup>244</sup> BOMN I, *De umbris*, 166-80.

fondamenti empirici»<sup>245</sup>. Más aún, se trata de la posibilidad de sustituir el modelo lógico-lingüístico de la razón discursiva aristotélica por uno de tipo combinatorio-relacional, concretamente «una *mathesis* capace di ricostruire le strutture intelligibile del reale a partire dalle modalità pre-linguistiche originarie dall'esperienza»<sup>246</sup>. Y en este sentido, por ejemplo, una noción como "esencia" ya no vendría a indicar la articulación lógica indivisible de un género con una diferencia específica sino algo como –dice de Bernart apelando a *Sigillus*– una imagen unitaria «*quae in quadam habitudine consistit partium*»<sup>247</sup>. En suma, su propuesta viene a indicar que el sistema mnemónico-fantástico elaborado casi obsesivamente por Bruno se construye en profunda oposición a cualquier tipo de lógica y, en especial, a la teoría de la predicación<sup>248</sup>.

A mi juicio, hay varios problemas hermenéuticos que llevan a la autora a las conclusiones mencionadas. El primero estriba en centrar los análisis en el arte de la memoria, olvidando otras obras donde Bruno no pone como elementos del arte imágenes de tipo mitológico o mágico, sino conceptos "puramente" metafísicos<sup>249</sup> –lo que conlleva también no distinguir adecuadamente entre el proceso de formación del concepto en su aspecto objetivo y formal, y el proceso de aplicación del mismo–. El segundo deriva de una errónea concepción del carácter "incompleto" de la operación gnoseológica. Según afirma, el objeto de conocimiento es modelado

«entro le strutture e procedure del pensiero stesso: solo che tale tipo di considerazione non nega, per Bruno, ma anzi invera nel concreto della pratica scientifica, il presupposto [...] della inesauribilità conoscitiva dell'oggetto. Questo perché Bruno nega innanzitutto la riconducibilità a una dimensione univoca (linguistico-gramaticale) della variabilità e molteplicità "intenzionale" intrinsecamente connessa all'uso dello strumento metodologico»<sup>250</sup>

De Bernart considera que el hecho de que no haya una remisión unívoca de los diversos actos intencionales del cognoscente implica, como su reverso, que el conocimiento del ente no sea en modo algo "acabado". A mi juicio, esta última consideración es cierta pero de hecho sí existe una remisión unívoca de dichos actos intencionales. Como se dijo arriba, en relación al fragmento del *De imaginum*, Bruno entiende que las diversas modalidades de la imagen pueden ser reducidas a "especie comprensible" y estas a su vez a un cierto aspecto visivo. Será esta especie comprensible, como bien explica Bruno en *De umbris*, el "*focal meaning*" último de toda imagen del entendimiento. En otros términos, la variedad de formas

<sup>245</sup> De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, 51.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>249</sup> Véase, por ejemplo, BOMN I, *De umbris*, 346-52; BOMN II, *Explicatio trig. sig.*, 94-6.

<sup>250</sup> De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, 81.

que puede adoptar la intención, de la que deriva todo concepto, tendrá siempre en la base una especie comprensible o, lo que es igual, un determinado concepto objetivo. Pero incluso negando la existencia de esta reducción parece que el hecho de que el ente no pueda ser abarcado gnoseológicamente en su totalidad, no implica que no pueda ser, con todo, inserto en una cierta estructura lógica. Es más, el mismo Aristóteles afirmará esto en sus tesis relativas a la irreductibilidad en términos lógicos del individuo singular, al que, con mucho, el aparato lógico solo alcanza a determinar su especie especialísima. En este sentido, De Bernart mantiene un concepto de "lógica" mucho más rígido que el que utiliza Bruno<sup>251</sup>.

Además, creo que la última causa posible de la "expulsión" del ente mental del reino lógico por parte de la autora estriba en la escasa atención que presta a uno de los aspectos más importantes del atomismo bruniano. En efecto, en relación al carácter geométrico de la imagen, llega a afirmar que la correlación sujeto-objeto es idéntica a la reconstrucción unitaria *producida por la mente* de los componentes atómicos que constituyen lo real<sup>252</sup>. En su interpretación, a raíz del estudio de las fuentes brunianas del concepto "*sigillus*", estima que la teoría del Nolano es una mediación entre la propuesta platónico-neoplatónica y la aristotélico-estoica. Para ambas el "sello" es aquello que posibilita y de lo cual deriva el contenido de la memoria, contenido que, por eso mismo, el "sello" determina en algún sentido<sup>253</sup>. La diferencia, no obstante, es relativa a la naturaleza del "sello" mismo. Para los platónicos es un principio autónomo a partir del cual el sujeto cognoscente tiene sensaciones y percepciones, así como pensamientos independientes de toda experiencia empírica. Para los aristotélicos, en cambio, el contenido de la memoria no es resultado de una actividad tal, sino antes bien de un proceso "mecánico" de acción-reacción que termina con la impresión anímica<sup>254</sup>. Según Bruno, que se acercaría a Plotino en este punto, la memoria «non può prodursi mediante un qualche "guardare dentro" ma piuttosto per un "guardare verso"» porque la memoria «proviene da "una certa qual effusione" mediante la quale essa vede non già in virtù deglo ochhi, ma in virtù di una certa qual facoltà dell'anima senza nome che appartiene al genere dell'"intenzione"»<sup>255</sup>. Pero Bruno también asume que el objeto ha de causar una cierta impresión, provocada, a su vez, por el flujo de aquello que se desprende de las cosas, y que De Bernart, según se ha dicho, entiende como "componentes atómicos". De Bernart parece ignorar el carácter *ya* racional que expresan estos componentes, tal como queda claro en *De minimo* y *De monade*. Como afirma Gatti:

«Bruno's atomic doctrine, and his consequent concept of being as involved in an eternal and infinite process of vicissitude, was linked to a decided affirmation of the

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>252</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>253</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>254</sup> *Ibid.*, 16-7.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 23.

tradicional concepts of genus and species. The specific physical formations of finite bodies are not achieved by pure chance or casual formations, but by intelligent and intelligible laws imposed by the elements of mind, soul, or light which reflects the divine intelligence in the infinite universe»<sup>256</sup>

Recordemos, siguiendo a Gatti, que uno de los puntos capitales de la teoría atómica de Bruno, elaborada frente al "nudo" atomismo de Leucipo y Demócrito, es insertar en el concepto de "mínimo atómico" la idea de "contracción", que unifica racional y lógicamente todas sus posibilidades de despliegue *ad maximum* según su género propio. En otros términos: los átomos, últimos componentes de lo real, están atravesados de una *racionalidad* u *ordo* que le es inherente, simplemente porque *en* ellos se da la misma Sustancia que ordena y que es ella misma el orden y razón de todo lo real.

Finalmente, el argumento más fuerte contra la pretensión de la autora, relativo a lo "alógico" del concepto, es considerar que al hablar de estos primeros productos del entendimiento Bruno utiliza el concepto "*specie*" o "*specie memorabilis*" y que, además, por lo mismo, el Nolano afirma, y en no pocos lugares, una síntesis de tipo metafísico construida según las nociones tradicionales. Podemos citar en primer lugar el fragmento al que De Bernart remite para mostrar que «senza annullare la diversità delle cose percepite, queste vengono «rivestite» di un' *unità* mentale, cioè di una modalità di ordine»<sup>257</sup>.

«Es conveniente, entonces, entender que la conversión no debe realizarse ni anulando la diversidad sustancial, ni cancelando los accidentes propios de cada cosa. Sino que debe hacerse de tal manera que las diversas cosas sean tratadas [o conformadas] según su modo propio, en base a la única forma que est  unida a ellas, y, así, reciban una razón de su memorabilidad en virtud y a través de este principio único»<sup>258</sup>

Bruno explica aquí las diversas modalidades en las que la *phantasia* puede convertir y a la vez unificar "los muchos" en una misma o en diversas especies. Lo primero a considerar es que esta conversión tiene como criterio que la forma que adviene al ente y que, justamente, constituye esta conversión, debe convenir a su "modo". Esto quiere decir que –aun asumiendo que el objeto a conocer sea "inexhaustible"– de él se debe desprender alguna nota que debe ser recogida por esa razón "misma" o "una". Que esta razón sea de tipo "geométrico", i.e., que tienda a unificar sistemáticamente y –por así decir–, como en un "plano" la diversidad de las especies y los accidentes es algo que no parece sino un exceso hermenéutico. Por lo demás se

<sup>256</sup> Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science* (London-Ithaca: Cornell University Press, 1999), 153.

<sup>257</sup> De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno*, 81.

<sup>258</sup> «Scire igitur oportet conversionem non ita fiendam ut substantialis diversitas destruat; nec ut accidentia unius cuiusque rei propria tollantur. Sed ut diversa atque omnia ita una illis applicita adveniente forma, afficiantur modo suo: ut unam ab uno, et per unum memorabilis subeant rationem: Sic omnia lupus iste ingurgitabit ut unum: si omnes substantiae et quae immediate consequuntur eas unius generis accidentium indumenta subibunt». BOMN I, *De umbris*, 208.

puede citar, dentro del mismo *De umbris*, el pasaje en el que Bruno afirma la necesidad de recoger las diversas sombras en una única idea<sup>259</sup>, fragmento que leído conjuntamente a las explicaciones de Bruno sobre los "cuatro rectores" del *Sigillus*, implica, de nuevo, desechar toda interpretación de tipo "geométrico".

Hay, con todo, otros estudiosos que admiten la existencia de una cierta "lógica" inherente al ente mental, un reconocimiento que, pese a todo, no es desarrollado en profundidad. En este sentido, creo que sus apreciaciones son muy valiosas y, sin duda, un inmejorable punto de arranque que puede tomarse para elucidar nuestra propuesta. Es destacable principalmente la tesis de Gatti, que asume la idea fundamental de De Bernart, admitiendo así que las imágenes son la muestra de esa «pattern-forming activity of the mind»<sup>260</sup> orientada a hacer el mundo sensible comprensible de algún modo<sup>261</sup>. En este sentido cree que el propósito que Bruno tiene en sus trabajos mnemónicos es dar cuenta de un proceso de pensamiento diferente de la lógica abstracta<sup>262</sup>. Sin embargo, en su opinión, esto no quiere decir que las imágenes deban considerarse como productos de operaciones "prelingüísticas":

«In Bruno's early memory and Lullian works, patterns of numbers, patterns of words, patterns of various and often traditional images (the signs of the zodiac, the tarot cards) are all essential components of the pattern-forming activity of the mind. He can thus use to equal effect the apparently cold and formal symbols of the mathematicians and the apparently magically endowed images of traditional astrology or alchemy: the traditional uses of both are subsumed in their integration into the status of "linguistic" tools, or the formation of grids of series of "events" through which to approach and trace the patterns within things themselves»<sup>263</sup>

La relación que Gatti establece entre las "imágenes" y el lenguaje descansa en tres puntos fundamentales. En primer lugar y más importante, «language is fundamentally coexistent with the presence of images in the mind»<sup>264</sup>, lo que significa que la actividad lingüística humana, al igual que la potencia de generar imágenes, deriva de las "semillas" o primeros principios del entendimiento<sup>265</sup>, i.e. de esas "ideas" de las que el hombre percibe siempre y en todo caso "sombras". Esta idea, concerniente al mismo "origen ontológico" de

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>260</sup> Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, 193. Y más concretamente, estos patrones son también geométricos. Dice en la página 166 que «Geometry supplies the ordered mental forms of measurement which are to be projected onto the shadowy phenomenological shapes or "bodies" perceived in nature [...]. He's also indicating the way in which science must proceed: not by identifying forms (geometry) with things in themselves, but by understanding them as systems of relationships determined by the mind».

<sup>261</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>263</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>264</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>265</sup> *Ibid.*, 198.

lenguaje e imagen, se deduce de otra de las tesis fundamentales de la autora, relativa a la convencionalidad de la palabra hablada o escrita: las palabras, como el mismo Bruno establece en el *De imaginum*, no pueden surgir en modo alguno de una semejanza con la imagen<sup>266</sup>. Es natural considerar, pues, que en el caso en que una palabra y una imagen tengan un mismo referente, y puesto que no hay relación evidente entre ambos elementos se dé una coexistencia que posibilite la formación de ambas cosas. En segundo lugar, Gatti establece una cierta convertibilidad entre la palabra y la imagen<sup>267</sup>. Pero no toda imagen es intercambiable con toda palabra. En efecto, las invectivas de Bruno contra la trigonometría o contra la pretensión de cuadrar el círculo ponen en evidencia, a juicio de Gatti, que los elementos que constituyen el discurso (geométrico o de cualquier otro tipo) están fundados siempre en unos "principios", que en relación a la geometría pueden ser denominados "axiomas" y en relación, por ejemplo, a la ontología, "mínimos genéricos"<sup>268</sup>. De modo que, solamente dado *un único y el mismo* espacio teórico o entitativo, la expresión o desarrollo discursivo del mismo puede realizarse tanto mediante el uso de elementos simbólicos como mediante la palabra. Finalmente, Gatti establece que el proceso de formación de imágenes es igual al de formación de palabras en el sentido de que desde unos pocos elementos se pueden generar infinitos constructos mediante procesos combinatorios<sup>269</sup>.

Es claro que las ideas de Gatti permiten entender que la "palabra" consta de una cierta lógica inherente, justamente aquella que posibilita a los lenguajes naturales dar cuenta si no efectivamente al menos sí en intención de la totalidad de lo real en su infinita y perpetua modificación<sup>270</sup>. Además, si los diversos actos combinatorios son realizados con vistas a esta pretensión "descriptiva", entonces la combinación de los elementos debe estar necesariamente guiada por una serie de reglas<sup>271</sup> que, así, matizan esa "convencionalidad" de la conexión puramente geométrica de la que hablaba de Bernart. Qué entienda Gatti por "palabra" no aparece explicitado en su exposición, pero sin mucha dificultad podemos considerar que toma el vocablo como sinónimo de "concepto" en un sentido muy amplio, en tanto entiende que toda "palabra" es un "signo"<sup>272</sup> de otra cosa. Así, y como tendremos ocasión de profundizar, las palabras o signos están sujetas a una lógica bien explicitada por Bruno, lógica que, además, coincide con la ofrecida por los lenguajes naturales, y en la que se incluyen y se normativizan recursos no considerados por las "lógicas" escolásticas –tales como la metáfora, la metalepsis,

---

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>268</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>271</sup> BOL, *De lampade comb.*, 297.

<sup>272</sup> Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, 197. Quizás esta precisión parezca poco relevante. No obstante, en ocasiones se ha considerado el proceso de creación de palabras que Bruno ofrece en el *De umbris* como si las mismas fuesen carentes de todo contenido significativo, entendiendo entonces el *ars* como mecanismo para recordar y generar únicamente cualquier combinación de "letras".



las etimologías, el "juego" con los lexemas mínimos, etc.<sup>273</sup>-. En suma, bien podemos asumir con Gatti, que imagen y palabra tienen un mismo fundamento ontológico y que, efectivamente, la combinación es la condición de posibilidad de la formación de ambas.

Un asunto bien diferente es que la "palabra" –entendida ya como una articulación sonora o gráfica que es "signo" del concepto– sea convencional. Es importante considerar en este punto que Bruno ofrece asimismo una "filosofía del lenguaje" que ha sido analizada, entre otros, por Ciliberto. Su tesis principal es la existencia de una diversidad de estilos lingüísticos en la obra de Bruno, diversidad orientada según dos objetivos principales: el ejercicio crítico del pensamiento filosófico –y, por derivación, pedantesco–, *dentro* del mismo espacio conceptual de cada uno de los pensadores, especialmente de Aristóteles y, junto a ello, la intención, como señalaba también Gatti, de expresar lo real mismo en su infinita variabilidad. Ciliberto entiende entonces que, según Bruno, «[p]er penetrare il pensiero non è necessario conoscere la lingua in cui s'espresse, perché la lingua celebrata dai grammatici costituisce un elemento accidentale e secondario rispetto al movimento dei concetti»<sup>274</sup>. Afirmando esto, y dando un paso ulterior, se puede lanzar la hipótesis de que esta infinita variabilidad de los lenguajes posibles para el discurso filosófico constituye un elemento esencial en la "lógica" bruniana, de tal modo que estas modalidades encontrarán su espacio sistemático, y quedarán tematizadas como un ejercicio consistente en "hablar por"<sup>275</sup>.

En suma, si bien como hemos ido viendo el rol que cumple la *phantasia* en la gnoseología de Bruno es fundamental, no creo que quepa reducir toda la propuesta de Bruno a un "pensar por imágenes". Si se hace tal cosa se corre el riesgo, además, de no discriminar adecuadamente sus tratados puramente mnemónicos –como *De umbris* o *Explicatio*– de otros que, pese a tener una apariencia similar, tienen objetivos claramente diversos –como la trilogía de Wittenberg que veremos brevemente abajo. Hemos visto ya que la actividad de la fantasía –en lo que a su relación con la elaboración de conceptos se refiere– debe tener algún tipo de relación con el aparato lingüístico humano. Esta relación está exigida, naturalmente, en tanto la palabra es signo que articula el concepto, como ya determinó Aristóteles. Gatti establece un paralelismo entre ambos aspectos de la vida mental del hombre y Ciliberto insiste en que la articulación conceptual es más básica o fundamental que la meramente lingüística. Pues bien, asumiendo esta última perspectiva, es preciso considerar que pese a que la imaginación toma como materia las cosas que se dan en la superficie y que estas son a su vez traducidas a distintos patrones lingüísticos o visuales, hay, con todo, ciertos discursos que parecen no ser reflejo –al menos directo– de estas elaboraciones fantásticas. ¿Cómo explicar,

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>274</sup> Michele Ciliberto, "Filosofia e lingua nelle opere volgari di Bruno", en *Rinascimento* 18, n° 2 (1978): 157. La cursiva es mía.

<sup>275</sup> A mi juicio es esto lo que se explica en *Lampas triginta statuarum*, en concreto, en la última de las estatuas de los Gigantes (*De Polypoetis statua*). Al respecto, véase, BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1384-90.

entonces, la relación existente entre estas imágenes y aquellos discursos cuyos conceptos nucleares parecen ser ajenos a toda figuración fantástica?

A raíz de la conocida expresión aristotélica que Bruno vierte en *Explicatio* como «así como no es posible inteligir nada sin el fantasma, tampoco se puede recordar nada sin este»<sup>276</sup>, Matteoli afirma que Bruno está «facendo convergere ogni attività del pensiero sulle immagini e concentrando tutta la consapevolezza intellettuale sull'uso della fantasia, intesa come spazio fisico/psichico sul quale convergono tutte le operazioni mentali»<sup>277</sup>. Es cierto que las operaciones gnoseológicas comienzan con el material imaginativo y por eso precisamente indica Bruno la imposibilidad de elaborar conceptos sin recurrir a los fantasmas. Pero ello no implica que todo contenido mental deba ser relacionado y desarrollado según esta modalidad, y por eso se puede decir también que «ciò non impedisce che –a livello di elaborazione dei contenuti del sapere– la dimensione intellettuale non possieda alcuna autonomia operativa rispetto ai condizionamenti psicologici ed affettivi tipici delle facoltà "inferiori"»<sup>278</sup>. En este sentido, en *De umbris* el Nolano afirma explícitamente que no todo puede ser hecho imagen:

«A ellos [a los indumentos] recurre [el arte] cuando no puede producir figuras ni imágenes, en tanto los géneros [de estos elementos] no consisten en el ser imaginables ni figurables. Carecen, de hecho, de los accidentes con los cuales se llama a la puerta de los sentidos, carecen de la diferencia de las partes y la disposición, sin las cuales, a condición de antecedentes, no puede llevarse a cabo el acto de la figuración»<sup>279</sup>

Algunos de los *indumenta* aparecen entonces como un recurso técnico para presentar todas aquellas cosas que por su naturaleza escapan al género de la imagen. Si se pregunta en cuáles de esos elementos está pensando Bruno, más abajo afirmará que están ordenados a la presentación de elementos tales como "sustancia", "esencia", "justicia" o "sabiduría"<sup>280</sup>. Arriba, citando el texto del *De imaginum* donde afirma Bruno que todo contenido mental puede reducirse a especie sensible, se dijo que eso no implica que toda elaboración gnoseológica de dicha especie tenga como resultado un objeto "físico-visivo"<sup>281</sup>. Como vemos, en el *De umbris* se vuelve a afirmar dicha idea.

Esta constatación permite, entonces, desvelar algunas de los problemas que se observan en las interpretaciones del arte de la memoria de Bruno. Como ha señalado

---

<sup>276</sup> «sicut enim nihil intelligimus sine phantasmate, ita non est quod sine phantasmate recordemur». BOMN II, *Explicatio trig. sig.*, 122.

<sup>277</sup> Marco Matteoli, "Immaginazione, conoscenza e filosofia: l'arte della memoria di Giordano Bruno", en *Bruno nel XXI secolo: interpretazioni e ricerche*, ed. Simonetta Bassi (Firenze: Leo S. Olschki, 2012), 21.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> «Hiscè succurrit ubi figuras et imagines reddere non potest: cum in imaginabilium, vel figurabilium genere non versentur. Carent enim illa accidentibus illis quibus sensuum pulsari consuevere ianuae: carent partium differentia, et dispositione, sine quibus antecedentibus, effigiantis actus non succedit». BOMN I, *De umbris*, 136.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> Matteoli, "Immaginazione, conoscenza e filosofia", 21.

Zambelli<sup>282</sup>, el conjunto de temas que se amalgaman en las doctrinas mnemónicas de Bruno – técnicas mnemotécnicas de inspiración ciceroniana, combinatoria llulliana, magia<sup>283</sup> y simbología e imaginaria renacentista– no ha sido convenientemente diferenciado. A su juicio, intérpretes como Yates o Rossi sí se han afanado por discriminar estos variados asuntos para ofrecer una visión ajustada no solo de las fuentes del pensamiento bruniano sino, sobre todo, de los intereses, objetivos y tesis que fundamentan sus escritos. Pese a todo, lo adelantamos arriba, creo que Rossi, cuyos trabajos son empero fundamentales, no ha sabido delinear convenientemente la diferencia ya señalada entre entes mentales de primera intención y de segunda intención lo que, en último término, es causa de que considere que la lógica de Bruno –o conjunto de preceptos que normativizan las relaciones conceptuales– es de carácter principalmente fantástico. En la importante monografía que Rossi dedicó al concepto de "*clavis universalis*", se afirma que «le idee-ombre, nelle quali si rispecchia la trama dell'essere si presentano sul piano della sensibilità e della immaginazione, appaiono come fantasmi e come sigilli»<sup>284</sup>. Para Rossi, la idea de que las relaciones "artificiales" existentes entre las sombras permiten a la razón aprehender "idealmente" la unidad que late bajo la superficie de las apariencias, constituye el núcleo de la reforma bruniana de las artes de la memoria<sup>285</sup>. Una reforma cuya posibilidad reside en la conjunción que el Nolano realizó entre la tradición ciceroniana, basada en una arquitectura de las imágenes fantásticas ordenada en todo caso a facilitar y mejorar la memoria, y las derivas renacentistas del lullismo, ligadas al interés enciclopedista de desarrollar un método universal para dar cuenta de la totalidad de lo real. En este sentido afirma Rossi que «[i]n quanto seguace di Lullo, Bruno trasferisce al interno dell'arte della memoria quelle esigenze metafisiche caratteristiche del lullismo»<sup>286</sup>; en tanto estas exigencias comportan una lógica, y en tanto los elementos del arte son en todo caso imágenes fantásticas, Rossi llegará a la conclusión de que «[t]ra logica e arte della memoria non si danno, per Bruno, differenze sostanziali»<sup>287</sup>.

Como ya se ha argumentado, no todo contenido gnoseológico comparece necesariamente y según el Nolano bajo la modalidad de la imagen fantástica. Es más, el hecho de que se mantenga, de un lado, la idea de la mediación de la sombra y que, de otro, se hipostasie el carácter metafísico de la imagen, comporta una dificultad que parece escapársele a Rossi y que precisa ulterior aclaración; de hecho, afirmará que tanto las reglas de la memoria como la técnica combinatoria «traggono il loro fondamento e trovano la giustificazione della

---

<sup>282</sup> Zambelli, P., *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 245.

<sup>283</sup> Para la relación entre magia y arte de la memoria el estudio más reciente, ya citado, es el de Manuel Mertens, *Magic and Memory in Giordano Bruno: The Art of a Heroic Spirit*. Mertens analiza las artes de la memoria brunianas considerando que cumplen una importante función psicosomática, previniendo a la vez que potenciando las influencias que los distintos espíritus ejercen en la vida anímica del hombre.

<sup>284</sup> Rossi, *Clavis universalis*, 114.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 119.

loro validità nel postulato, chiaramente ammesso, di una piena e perfetta corrispondenza tra i *simboli* e le *res*, tra le ombre e le idee, tra i sigilli e le ragioni che presiedono alle articolazioni del mondo reale»<sup>288</sup>. Con ello se destaca el carácter "especular" de las sombras y, en este sentido, las relaciones que mantienen entre ellas aparecen como reflejo de las razones del mundo ideal. Sin embargo, esta correspondencia hace a su vez muy difícil aprehender el perfil mediador de la sombra que se destacó arriba. Así, si se dice, por ejemplo, que la "verdad" se despliega especularmente en la sombra, y que la misma se corresponde a un cierto orden precedente, entonces, al menos intuitivamente, parece que sí habría una diferencia sustancial entre el arte de la memoria, que trabaja conjugando imágenes, y una "lógica" a la que este arte debe en todo caso adecuarse.

Por ende, es preciso seguir la crítica de Zambelli y, yendo más allá, considerar que en el arte bruniano no solo es importante discriminar entre sus elementos lullianos, ciceronianos o mágicos sino también, y quizás con especial urgencia, distinguir entre los elementos puramente fantásticos y los elementos puramente conceptuales que aparecen en sus artes. En este sentido, bien podría diferenciar, en el seno de la obra bruniana, entre artes de la memoria y artes lógicas, algo que salta a la vista si se comparan escritos como *De umbris* con la denominada trilogía de Wittenberg compuesta, como dijimos, por *De lampade combinatoria lulliana*, *De progressu et lampade venatoria logicorum* y *Lampas triginta statuarum*. Las tres son ejemplos de diversas *claves universales* en las que las imágenes simbólicas o mágicas tienen un rol menor o acaso inexistente. En cada una de ellas, Bruno presenta diversas arquitectónicas conceptuales o diversas lógicas con el objetivo de dar cuenta de la totalidad de lo real. Así, en *De lampade*, la estructura lógica elaborada por el Nolano tiene como elementos basilares los principios del Arte de Lull, el *De progressu* está elaborado en torno a las reglas de predicación de los *Tópicos* de Aristóteles y, finalmente, *Lampas* cuenta con un laberíntico sistema de treinta conceptos hipostasiados figurativamente (las estatuas, los campos) y explicados, cada uno de ellos, según treinta *rationes* diversas.

## § 5. Conclusiones

En este primer capítulo teníamos como objetivo principal plantear nuestra hipótesis de trabajo, hipótesis cuyos diversos aspectos y problemáticas van a posicionarse –en lo que resta– como ejes temáticos centrales que deben ser profundizados y esclarecidos. Sintetizando lo visto, hemos desarrollado tres nodos argumentativos básicos que, respectivamente, pueden ser entendidos como sigue: primeramente (a), se ha estudiado el conjunto de presupuestos y tesis que nuestros autores establecen en torno al tema general del

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, 112.

"método" y, concretamente, las relativas a uno de sus modos o especies particulares, que no es sino el "método científico". En segundo lugar (b), y siguiendo la definición que ofrecen Aristóteles y Bruno de qué sea conocer científicamente, hemos detectado que uno y otro ponen un muy diverso alcance objetivo a tal tipo de conocimiento, entendiendo por "alcance objetivo" el conjunto de objetos que, por tener una serie de propiedades, son legítimamente cognoscibles de este modo. Finalmente (c), una vez establecidas las diferencias básicas que se desprenden de sus propuestas, se ha planteado en hipótesis que si ambos pensadores establecen que el método científico alcanza objetivamente diversos aspectos de las entidades o de las relaciones que se establecen entre los mismos es debido fundamentalmente a las teorías del conocimiento de uno y otro, concretamente, a su descripción de cómo operen o se desenvuelvan las facultades cognoscitivas en los dos primeros estratos que jalonan el entero procedimiento científico, i.e., división y composición.

Moviéndonos ya a las cuestiones que suscitan ambos programas filosóficos, según (a) se ha visto que Aristóteles y Bruno convienen en su afirmación de que la ciencia es un proceso cognoscitivo que tiene como fin obtener conocimiento de lo real y cuyo efectivo cumplimiento depende de que el cognoscente atraviese diversas fases o "momentos" concatenados entre sí, siendo a su vez que cabe entender cada uno de ellos como diversas operaciones o actos propios de las facultades cognoscitivas. Es este, por así decir, el "nudo" fundamental que permite poner en relación nuestra hipótesis de trabajo tanto con el problema fundamental que pretendemos solventar cuanto con el programa que debemos seguir en lo que sigue. En efecto, en relación a lo primero, nuestro breve estudio de qué se entienda por "división", "composición" y "demostración" ha puesto en claro que según el Estagirita estos procesos cognoscitivos están orientados a la captación de las índoles o aspectos de las entidades, pero solamente de aquellos que pueden ser descritos mediante los títulos (entendidos aún superficialmente) de "universalidad", "causalidad", "necesidad" u otros homólogos. Si bien no hemos profundizado en la tesis de Bruno al respecto (dada la complejidad de una gnoseología que iremos desbrozando progresivamente), las notas ofrecidas permiten ver con claridad que para el Nolano el ámbito objetivo propio del método científico es más amplio, al menos por cuanto establece la posibilidad de conocer científicamente no solo aquellos aspectos entitativos que se dicen "universales" y "necesarios" sino también aquellos que presentan características a su modo contrarias, esto es, las de ser "particulares" y "posibles". Así, dados los ejes teóricos de ambos pensadores, estamos ya en disposición de abordar nuestra problemática fundamental que, recordemos, estriba en determinar las razones, eminentemente gnoseológicas, que están a la base o que justifican tal disparidad.

Precisamente por ello, en los dos capítulos que siguen habremos de profundizar separadamente en las diversas elongaciones de nuestra hipótesis de trabajo (c), con el objetivo de localizar en las descripciones que nuestros autores ofrecen de los momentos divisivo y

compositivo las razones que los harán determinar el campo objetivo de la ciencia de modos tan diversos. En orden a una mayor claridad expositiva, hemos optado por el tratamiento separado de ambos procesos cognoscitivos. En este sentido, en el capítulo siguiente se estudiará únicamente la fase divisiva del método, mientras que en el tercero abordaremos la teoría de la composición y, subsidiariamente, las relaciones que se dan entre este momento metódico y el ejercicio demostrativo. En ambos lugares estaremos especialmente interesados –y siguiendo la aproximación hermenéutica que ya hemos iniciado– en explicar que la filosofía de Bruno mantiene una estrecha relación con la del Estagirita, relación que, a su manera, involucra intereses contrapuestos: de un lado, el Nolano asienta sus reflexiones en el espacio temático y teórico que, originándose en Aristóteles, le fue legado por la tradición escolástica, particularmente por los desarrollos realizados por Tomás de Aquino; de otro, y aún asumiendo los vectores generales de tales ideas, elaborará una profunda crítica al programa aristotélico, una de cuyas consecuencias inmediatas no es otra que la "ampliación" del campo objetivo legítimo del conocimiento científico.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL MOMENTO DIVISIVO Y LOS LÍMITES DEL MÉTODO CIENTÍFICO EN BRUNO Y ARISTÓTELES

#### § 1. Introducción

En el capítulo anterior hemos establecido que uno de los temas que Bruno desarrolla en clara confrontación con Aristóteles es relativo a la cuestión de los límites objetivos del conocimiento científico o, de otro modo, acerca de qué entidades o aspectos de la naturaleza son susceptibles de ser conocidos apelando a sus causas o demostrativamente. Nuestra dirección analítica pretende descubrir algunas de las razones que nuestros autores aducen para limitar el objeto de la ciencia en la gnoseología –concretamente en los dos primeros momentos que constituyen el entero método científico– pero sin olvidar que esta se construye en todo caso en íntima ligadura con consideraciones ontológicas: conocer es en todo caso asemejarse o "especular" lo real y así nuestro análisis de dichos momentos nos va a descubrir inmediatamente qué tipos de seres o entidades son aptos para ser conocidos según nuestros autores. Respecto al primero, dijimos que "dividir" cuenta como una cierta operación gnoseológica que es ya e inmediatamente un modo de proveer a los razonamientos de su materia adecuada. En efecto, la división ofrece al cognoscente efectivo conocimiento *de* aquellas realidades que pueden ser razonadas o conocidas científicamente: concretamente, brinda al entendimiento un saber de las cosas que son más conocidas, anteriores y causales –en principio, la esencia misma de los entes–. Lo mismo respecto a la composición, que especifica o "limita" el razonamiento a aquellas relaciones que, dentro de las que se establecen entre los "todos" y las "partes" entitativas, sean verdaderas y necesarias. Dado este planteo general, es preciso entonces estudiar en profundidad nuestros dos momentos y hacerlo, claro es, con las miras puestas en la tesis que pretendemos alcanzar: si bien Giordano Bruno y Aristóteles acuerdan plenamente al considerar que el procedimiento científico sigue un mismo procedimiento, la diversa consideración que tienen de cada una de sus fases conllevará como consecuencia un distinto modo de limitar el campo objetivo del saber científico o, lo que es igual, la selección del tipo de objetos y relaciones pueden ser explicados o entendidos científicamente.

En ese capítulo vamos a afrontar el tema centrándonos únicamente en el momento divisivo. En síntesis, vamos a mostrar que la división es un proceso cognoscitivo que permite al cognoscente "entender" o aprehender las esencias universales de las cosas y, junto a eso, también la índole causal presente en ellas. Se trata, así, de estudiar de qué manera la simple aprehensión, actividad gnoseológica propia de este momento metódico, puede proveer a los razonamientos científicos de sus ingredientes legítimos que no son más que las "partes"

universales de la cosa aisladamente consideradas. En este sentido, nuestro análisis permitirá estipular que la radical diferencia que existe entre el modo aristotélico y bruniano de entender la operación divisiva es el primer estrato para alcanzar nuestro objetivo o, en suma, para explicitar por qué, respectivamente, uno y otro ponen un límite objetivo tan diverso al método de la ciencia.

Para alcanzar nuestro objetivo vamos a proceder en dos secciones diferenciadas, en las que, por mor de la claridad, hemos optado por un tratamiento separado de nuestros autores – que será, sin embargo, reunido, en el apartado de conclusiones de este capítulo–. Primeramente –§ 2– veremos la teoría aristotélico-escolástica de la división, y explicaremos que es un proceso gnoseológico fundamentalmente abstractivo en el que el entendimiento es capaz de "separar" o "remocionar" los diversos aspectos, índoles o "partes" presentes en la cosa. Concretamente, se trata de una actividad en la que el entendimiento "obvia" las notas que presenta la entidad en tanto particular para quedarse con aquellas que, lejos de ser particulares, están presentes también en otras entidades o, si se quiere, que son comunes o universales a cosas numéricamente distintas. Fruto de esta operación es la inmediata captación o aprehensión de tales aspectos universales. Al hilo de este análisis descubriremos que el objeto primario al que se dirige la operación abstractiva no es otro que la esencia universal de la cosa, lo que no implica que la división pueda asimismo ofrecer al cognoscente, ya secundaria o derivadamente, conocimiento de otros aspectos de la cosa diversos de su esencia. En el siguiente epígrafe de esta sección transitaremos por los caminos de la ontología, con el objetivo principal de delinear de mejor modo qué sean en lo real tanto las esencias conocidas divisivamente cuanto esas otras "partes" que se colocan como objeto secundario de nuestra operación abstractiva. Asimismo, y siguiendo una estructura paralela abordaremos en la siguiente sección la teoría bruniana de la división. Ahí encontraremos que en la *nova philosophia* la operación divisiva queda descrita en términos bien diversos a como se explica en la tradición aristotélica: para Bruno, la división no es un proceso abstractivo, sino un movimiento intelectual que permite al cognoscente recabar, sí, los aspectos universales presentes en la entidad sin que ello suponga en modo alguno la remoción de los datos particulares. Si se quiere, y a título aún introductorio, en su obra asistimos a la tesis de que "dividir" o aprehender simplemente es idéntico a la capacidad de entender lo universal *en* lo particular, tanto como lo particular *en* lo universal. También, una vez estudiada su peculiarísima gnoseología de la *simplex apprehensio* habremos de elaborar una taxonomía en la que queden registrados qué aspectos de la naturaleza pueden ser conocidos vía divisiva. Nuestro estudio podrá así poner en claro en qué sentido el método bruniano admite, ya desde el momento divisivo, que haya ciencia de lo particular –aunque, dicho sea, aún no estaremos en condiciones de determinar por qué su método admite como objetos las relaciones no solo necesarias, sino también las posibles o contingentes–.



## § 2. La teoría aristotélico-tomista de la división y los límites del método

En las diversas interpretaciones que los filósofos de la Escuela –particularmente Tomás de Aquino– ofrecieron de nuestro primer hábito o procedimiento cognoscitivo encontramos al menos dos nudos teóricos básicos cuya estrecha trabazón no puede ser pasada por alto, debido a la importancia que revisten para nuestro tema. Y es que en los estudios de la simple aprehensión –ya lo sabemos, el nombre que recibe el hábito divisivo– se insiste tanto en la delimitación de su *objeto* –o, lo que es igual, de aquella naturaleza o conjunto de naturalezas susceptibles de ser conocidas de este modo– cuanto a los procesos o movimientos que acaecen en el entendimiento y que posibilitan al cognoscente conocer divisivamente. Si atendemos a lo primero obtenemos ya en cierta manera un primer criterio para determinar qué objetos son propios del método científico, si bien tal criterio se nos aparece, a la vez, como demasiado amplio, difuso y general como para quedarnos únicamente con él. En efecto, como vamos a ir profundizando en este primer epígrafe, la simple aprehensión parece tener un único objeto propio, o en idénticos términos, parece estar orientada únicamente a la captación de *solo* una de las índoles presentes en las entidades, concretamente, aquella que se convino en denominar "esencia". Independientemente, por ahora, del estatuto ontológico de la misma, es evidente que, dado que la ciencia comienza en el momento divisivo o de aprehensión simple y dado que lo captado de este modo es únicamente la esencia, entonces de aquí se sigue necesariamente que el término objetivo de la ciencia se resuelve en la captación de las esencias. Evidentemente, ni Aristóteles ni ninguno de sus seguidores medievales van a poner tan estrecho límite al conocimiento de la entera naturaleza.

Por eso conviene más abordar el tema desde el aspecto *procesual* que la simple aprehensión involucra. Por supuesto, si se hace tal cosa es bajo la pretensión general de que ahí encontraremos un mejor esclarecimiento de qué objetos cuentan como cognoscibles vía divisiva y, en suma, como aquellos que se pueden conocer mediante razonamientos científicos. Así pues, ¿en qué se asienta tal pretensión? Es el caso que la descripción aristotélico-tomista de nuestro hábito –o de "lo que hace" el entendimiento en este primer momento metódico– se desarrolla en dos direcciones en modo alguno antitéticas, sino plena y totalmente complementarias. La primera de ellas –centrada toda en la idea de "abstracción"– nos hará ver que las esencias se erigen como objeto *primario* de la simple aprehensión y, junto a ellas, otras índoles que denominaremos "propiedades comunes". Ambas cuentan ya como aquello que es "mejor conocido" y "anterior" o, si se quiere, como *universal*. La segunda –centrada en la idea de "conversión al fanstasma"– nos hace ver que la simple aprehensión muy bien puede alcanzar objetivamente otro tipo de naturalezas que ya no son las esencias y que cuentan también como sus objetos, si bien en sentido derivado o *secundario*. Dicho sea ya, si tomar la cuestión desde el ángulo *procesual* se posiciona como acercamiento clave no es solo porque permite sentar que el primer momento metódico no alcanza solamente a los aspectos

esenciales de las cosas, sino porque en este proceso se desvelan ya las dos propiedades que, a juicio de Aristóteles, debe tener cualquier objeto para ser científicamente conocido: la primera no es otra que su universalidad, la segunda es tener capacidad "causal" –o, en contraparte, su ser "efecto" derivado de una causa–. Dado esto, se verá ya de qué modo la gnoseología aristotélico-escolástica del primer momento del método provee a los razonamientos de algunos elementos que los hacen no ser ya "meros" razonamientos sino articularse al modo de la ciencia, esto es, ofrecer un saber de las cosas universales y de las cosas que son causales, aun cuando la división sea incapaz, por naturaleza, de proveer al entendimiento de la idea de "necesidad" o de "causa necesaria".

## 2.1 La división como hábito intelectual: la captación de lo "anterior", "mejor conocido" y "causal"

Que la división venga a separar, dividir o diferenciar, los aspectos o índoles de los entes que son como un "todo" es una tesis bien presente en la interpretación tomista del *Acerca del alma*. En el capítulo sexto del libro III, Aristóteles explica que el entendimiento tiene dos modos posibles de inteligir las cosas, modos que al menos en principio parecen ser derivados de la misma naturaleza de lo inteligido: de un lado, se da la intelección de los objetos simples o indivisibles, de otro, la de los objetos compuestos<sup>289</sup>. Para apuntalar esta idea, el Estagirita recurre al par potencia-acto: los *objetos* del acto intelectual son bien indivisibles en potencia, bien indivisibles en acto: en el último caso se dice que el objeto puede ser dividido –i.e., captado según *rationes* diversas y distintas– aun cuando "todavía" no se haya ejercido dicha división; en el primero, se dice que las cosas son indivisibles en potencia porque su captación no permite tal división y no admite, pues, discriminar diversas *rationes* o aspectos de la cosa<sup>290</sup>. Lamentablemente, la exposición aristotélica no carece de oscuridades y, de hecho, lo único que el pasaje establece con rotundidad es que hay una cierta relación entre la naturaleza o estatuto ontológico de los objetos aprehendidos y el *modo* en que estos se aprehenden. Y es que no queda claro si "indivisible" y "compuesto" son nociones que Aristóteles atribuye a la naturaleza de los objetos aprehendidos según estos modos, o a la naturaleza del mismo acto intelectual mediante el cual las mismas son entendidas. En efecto, el texto comienza estableciendo que "indivisible" y "compuesto" son atributos que se dicen, respectivamente, de los actos intelectuales gracias a los cuales el sujeto cognoscente entiende la cosa: hay actos indivisibles o simples y, como dice, en dichos actos no cabe el error o la falsedad; hay, además, actos compuestos que consisten en la unión, enlace o "juntura" de distintas aprehensiones,

---

<sup>289</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 6, 430a25-430b, 235.

<sup>290</sup> *Ibíd.*, 430b5-430b10, 236.

actos en los cuales es posible el error<sup>291</sup>. Un breve cotejo de lo que el Estagirita señala en este mismo capítulo con lo que dice en *Sobre la interpretación*<sup>292</sup> permite, cuanto menos, indicar que los actos denominados "indivisibles" o "simples" son aquellos que, justamente, captan "partes" de la cosa que son, a su vez, simples e indivisibles. En términos estrictos: lo que el entendimiento concibe *simpliciter* es una naturaleza o aspecto de la cosa que es también *simple* y, concretamente, lo que concibe es el *qué es*, la *esencia* o la *definición* de la cosa. Si se quiere un ejemplo, de una realidad como un ser humano cualquiera, realidad que involucra una miríada de índoles, el entendimiento puede extraer el conocimiento de su índole o determinación esencial, determinación que puede quedar expresada en la voz de diversos modos: "hombre", "animal racional", "humanidad", etc. Esta interpretación del texto aristotélico es, precisamente, la que elabora Tomás de Aquino en su comentario al tratado *De Trinitate* de Boecio. Explica ahí que hay un acto simple de la inteligencia mediante el cual el cognoscente recaba el *qué es*<sup>293</sup>, esto es, las esencias de las cosas de todo punto indivisibles –por mucho que quepa expresarlas de modo complejo, como la esencia una y única "hombre" admite ser dicha en la expresión compleja "animal racional"–. "Tras" este acto se da otro, el de composición y división, que ya no tiene por objeto de captación las esencias simples e indivisibles, sino que concierne a las cosas mismas, en tanto dadas en el mundo, en sus tiempos, circunstancias, principios individuantes y accidentales<sup>294</sup>; acto que vuelve a unificar lo así "separado" por el acto de simple aprehensión. Así pues, al hilo de la interpretación tomista, tenemos que la *simplex apprehensio* es el acto mediante el cual el entendimiento recaba las *esencias simples* de las cosas y se contrapone a la composición por cuanto en esta vuelven a quedar unidas las notas previamente separadas.

A mayor profundidad, la idea de que lo alcanzado en el acto de simple aprehensión sea una esencia *simple* es una propuesta que hunde sus raíces en la *Metafísica* de Aristóteles. En el libro XII explica que

«A causa de este problema, unos hablan de "participación", y luego no encuentran solución al problema de cuál es la causa de la participación y qué es participar [...]. La causa de su error consiste en que buscan, a la vez, algo que una la potencia y el acto, y que marque la diferencia entre ellos. Pero, como se ha dicho, la materia última y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto, y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno»<sup>295</sup>

<sup>291</sup> Bruno recoge también esta idea en BOL, *De lampade comb.*, 238.

<sup>292</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 16a20-16b5, 38-9.

<sup>293</sup> Rafael Pascual Aguirre de Cárcer, *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003), 32.

<sup>294</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, 430b-430b30, 236-7.

<sup>295</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 360-1.

El problema que menciona el Estagirita concierne a la composición de la definición, cuyo correlato ontológico es el de la composición de la *esencia*<sup>296</sup> y, en ese sentido, estas palabras están orientadas a mostrar que la esencia de las cosas, aquello captado por la simple aprehensión y expresado en la definición, tiene una naturaleza "simple", por oposición a una naturaleza "compleja". Como indica Aristóteles, el problema que pretende solventar es relativo al hecho de que toda definición parece ser una cierta composición, precisamente la que se da entre el género y la diferencia específica que se le añade. Al parecer del Estagirita aquellos quienes, como algunos sofistas y Platón mismo, contemplan que en la definición –y así en la esencia de las cosas– hay una cierta composición deben poder explicar la naturaleza de dicha composición, tanto en lo relativo a aquello que hace que el género y la especie sean "uno", como a la índole misma de la unidad que conforman. En otros términos: si se piensa que la esencia (y la definición con la que damos cuenta de ella) es algo compuesto, entonces se debe explicar de qué manera los elementos que la componen son una unidad, lo que a la postre implica una respuesta acerca de las diferencias que *un único* género mantiene con sus *diversas* especies. Como leemos, Aristóteles rechaza la idea platónica de "participación", que remite aquí no a la relación entre el mundo sensible y el inteligible sino al entrelazamiento, unión o mezcla entre las distintas Ideas que Platón postula en el *Sofista* y el *Parménides*. Según Aristóteles, tal tesis no permite dar buena cuenta de qué es lo que hace, por ejemplo, que "hombre" sea uno siendo que en su unidad se da lo "Animal Mismo" y lo "Bípodo Mismo"<sup>297</sup>. Independientemente de esta respuesta, la postura de Aristóteles es clara: en la definición hay algo como la "materia" –o como la denomina un poco antes una "materia inteligible"–, siendo esta materia el género, respecto al cual la "forma" es la diferencia específica. Y ambas cosas no aparecen como formalidades *distintas* que forman parte de una cierta unidad compuesta, sino como una y la misma cosa. Por supuesto, esta tesis invita a una doble lectura, tan ontológica como lógica: ontológicamente esto quiere decir que en lo real no se da algo como el "animal" separado de cualquier especificación; lógicamente esto quiere decir que "género" y "diferencia específica", "partes" componentes de la definición, no son dos formalidades que se unan, mezclen o conjuguen de alguna manera en el sujeto del que se dicen. No se trata, sin embargo, de que no existan conceptos respecto a los cuales quepa hablar de cierta composición, sino de que en estos casos la composición queda *disuelta* en una radical unidad indivisible, tal que no cabe ya hablar en modo alguno de una real y efectiva estructura compuesta de diversas partes. En otros términos: «el concepto que tiene una estructura o complejidad no es la suma de varios conceptos. En el concepto "hombre" las notas de "animal" y "racional" no funcionan como otros tantos conceptos, sino como aspectos o momentos de una misma estructura

---

<sup>296</sup> Naturalmente, la noción de "composición" no ha de entenderse aquí como aplicada a los individuos y, por tanto, no tiene que ver con la composición de materia y forma que constituye y conforma cada uno de los entes particulares que se dan en la naturaleza.

<sup>297</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 6, 1045a10-1045a20, 358.

unitaria; se trata solamente, y a la vez, de aquel animal que es racional o de aquel ser racional que es animal»<sup>298</sup>.

Ahora bien, aunque se acaba de establecer que la operación divisiva tiene como objeto fundamental el aspecto esencial y simple de la entidad, es evidente que este modo de comprender los entes –que, en suma, viene a separarlos en sus diversos aspectos para quedarse con la esencia– no puede en modo alguno agotar o terminar la relación cognoscitiva que en este primer momento el sujeto establece con lo real. Si se quiere, en el pensamiento del Aquinate todo ente es depositario de «una gran riqueza de inteligibilidad, y no se agota con un solo acto de conocimiento intelectual. Cada acto de intelección, y cada concepto formal, alcanzan una faceta, un aspecto, una parte de ese complejo que es la cosa extramental. Pues bien, ese aspecto o esa parte de la cosa misma, que en cada caso se alcanza, es el concepto objetivo»<sup>299</sup>. En términos sencillos: el ente, entendido en su absoluta y última integridad ontológica es un cúmulo o conjunto de índoles, propiedades, aspectos o lo que se quiera; estos son, por naturaleza, inteligibles o aptos para ser conocidos por el entendimiento, el cual, a su vez, solo puede aprehenderlos en diversos actos; cada uno de esos actos aprehende una "parte", esto es, alguna de esas índoles y la parte así aprehendida, que es como separada del todo, recibe el nombre de "concepto objetivo".

Al respecto de esta problemática, que incide en señalar las limitaciones en que se incurren al estudiar la simple aprehensión únicamente atendiendo a su objeto primario, caben diversas respuestas y, con ellas, nos movemos quizás a los que son los aspectos más difíciles de la gnoseología aristotélica o, de modo más concreto, de la tomista. Y es que a esta –por así decir– "excesiva" limitación bien podría responderse estableciendo lo siguiente: en primer lugar, que en las reflexiones aristotélico-tomistas acerca del *proceso* cognoscitivo propio de la simple aprehensión hay indicadores suficientes que muestran que nuestro acto cognoscitivo no solo alcanza *primariamente* a las esencias sino también a otros aspectos que denominaremos propiedades o accidentes comunes. Además, en segundo lugar, veremos dentro de poco que la teoría de dicho proceso involucra asimismo interesantes matices que permiten argumentar que el acto de aprehensión simple se "extiende" a la captación aún de otras índoles que son ya *secundariamente* captadas y que no corresponden ni a las esencias ni a los accidentes comunes. Para alcanzar convenientemente lo primero, vamos a realizar un análisis de la teoría de la abstracción, mientras que para alcanzar lo segundo, procederemos a un breve estudio de la teoría de la *conversio ad phantasmata*, aspectos ambos fundamentales de la gnoseología de nuestros autores. Pues bien, podemos comenzar señalando que existe ya en *Acerca del alma* una suerte de prefiguración de la teoría del proceso cognoscitivo que está a la base de la simple aprehensión. Dice el Estagirita que:

---

<sup>298</sup> Antonio Millán-Puelles, *Obras completas II: Fundamentos de filosofía (1955)* (Madrid: Rialp, 2013), 61.

<sup>299</sup> Jesús García López, *Estudios de metafísica tomista* (Pamplona: EUNSA, 1976), 206.

«no sólo es útil conocer la esencia para comprender *las causas de las propiedades* que corresponden a las entidades [...], sino que también –y a la inversa– las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades –ya acerca de todas ya acerca de la mayoría– tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad. Y es que el principio de toda demostración es la esencia y de ahí que a todas luces resulten vacías y dialécticas cuantas definiciones no llevan aparejado el conocimiento de las propiedades o, cuando menos, la posibilidad de una conjetura adecuada acerca de las mismas»<sup>300</sup>

Estas palabras pueden ser leídas tanto ontológicamente cuanto gnoseológicamente y en ambos acercamientos encontramos no pocos elementos valiosos para nosotros. Desde la ontología, reluce ya aquí la bien conocida distribución categorial aristotélica relativa a los diversos aspectos o "partes" que presentan las cosas de la naturaleza: como leemos, a las "entidades", que son cabalmente las sustancias primeras, corresponden distintas cosas: en ellas se dan aspectos que se denominan esenciales y también aspectos que se denominan propiedades y que son de muy diversa consideración. Pero algo más: Aristóteles establece asimismo que las esencias no son solo uno de los elementos involucrados en la totalidad de la cosa, sino que parecen tener una característica aún más relevante, por cuanto aparecen como *causa* de al menos algunas de las propiedades que exhibe el ente y, por lo mismo, dar razón de dichas propiedades –o apelar a su causa– es lo mismo que remitir a la esencia. Que la esencia sea, ontológicamente, una causa de algunas de las restantes índoles entitativas es algo que abordaremos más abajo, porque ahora interesa concentrarse en el aspecto gnoseológico de este pasaje. De un lado, se explica que el conocimiento de la esencia del ente permite un mejor conocimiento de otras propiedades presentes en la misma tanto como, en un sentido inverso, conocer las propiedades que no son la esencia permite un mejor conocimiento de la esencia misma. Nótese, finalmente, que nada obsta a tomar ambas cosas conjuntamente y considerar, así, que el conocimiento de la causa-esencia está ligado, en una doble dirección, al conocimiento de las propiedades-efectos.

Es fácil ver que en estas palabras –que el mismo Aristóteles explicará de mejor modo en el libro III<sup>301</sup>–, se ofrece una sumárisima explicación del proceso "típico" que hace posible la aprehensión de la esencia. Así, si hasta el momento nos hemos ocupado únicamente de detectar cuál es el objeto primario de la misma –o qué es aquello que se obtiene principalmente al dividir o separar las "partes" del ente–, es preciso ahora movernos a un estudio que verse sobre el modo en que las potencias cognitivas operan. Y, como vemos, en la captación esencial parece haber un lugar reservado para todas esas "partes" o aspectos que se

---

<sup>300</sup> Aristóteles, *Acercas del alma*, I, 1,402b15-402b25, 133.

<sup>301</sup> *Ibíd.*, III, 4, 429b15-42920, 232.

denominan propiedades o "efectos" en tanto, según leemos, *contribuyen* a que el sujeto pueda conocerla. El hecho de que las partes entitativas no esenciales concurren de algún modo en el conocimiento de la esencia fue usualmente abordado en la Escuela en el marco de la teoría de la abstracción. En la obra de Tomás de Aquino "abstracción" no es un término unívoco al menos en el sentido en que se adscribe a una amplísima gama de actos posibles al entendimiento: como señala Sellés<sup>302</sup> hay al menos dos sentidos del término que están íntimamente ligados al tema de simple aprehensión: la denominada abstracción total y la denominada abstracción formal. Un buen lugar para estudiar ambos tipos de abstracción es la *quaestio* 40 de la *Summa Theologiae*, donde dice el Aquinate que «nuestro entendimiento hace una doble abstracción por el intelecto. La primera es aquella según la cual lo universal se abstrae de lo particular, como "animal" de "hombre". La otra es aquella según la cual la forma es abstraída de la materia, como la forma del círculo es abstraída de toda materia sensible por el intelecto»<sup>303</sup>.

La diferencia presentada entre ambos tipos de abstracción está hecha aquí según un criterio gnoseológico, criterio que, a su vez, encuentra su fundamento en la ontología. Con orden a esclarecer estas palabras es conveniente, entonces, comenzar afirmando que cualquier tipo de abstracción tiene como fundamento la *composición* entitativa<sup>304</sup>. En la doctrina tomista –y allende la conocida polémica acerca de si la relación entre el "*ens*" y el "*esse*" constituyen o no un tipo de composición–, al igual que en la aristotélica, se dice que el ente es compuesto en tanto su ser se resuelve en la cópula o enlace necesario entre forma y materia o, si se quiere, entre acto y potencia. Es precisamente este tipo de composición el que funda la *abstracción formal* en la que, como leemos, el entendimiento separa o divide la forma presente en el ente de su materia. La abstracción denominada "total" corresponde a otra noción de "composición" que se adscribe de modo análogo: en este modo de la abstracción, el entendimiento abstrae lo universal de lo particular –como cuando, dice el Aquinate, separamos la *ratio* "animal" de "hombre". En este punto, y pese a la confusión a la que pueden llevar las palabras del Aquinate, no se trata de extraer una serie de notas universales presentes en los individuos o sustancias primeras, sino de separar las índoles que "componen" las sustancias segundas. Insistimos: pese a que Tomás utilice aquí las expresiones "particular" o "universal" estas no mientan la contraposición entre los individuos y sus notas esenciales –que, como hemos señalado someramente, son universales– sino que mienta el hecho de que una cierta índole universal –v.g. "hombre"– puede ser separada en distintos "componentes", siendo que se dice "universal" o "todo universal"<sup>305</sup> la índole que comprende todos esos componentes o "partes" y siendo que

---

<sup>302</sup> Sellés, "El hábito conceptual y la distinción entre los universales reales y los universales lógicos", 48.

<sup>303</sup> «duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili». Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 3, co.

<sup>304</sup> Jesús García López, "La abstracción según Santo Tomás", *Anuario filosófico* 8, n° 1 (1975): 212-3.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 214.

estos últimos se dicen "particulares". Buena prueba de ello son los ejemplos tomistas presentados en esta *quaestio* así como la tesis –que inmediatamente consideraremos– de que al separar esta suerte de "parte", el "todo" no permanece.

Por supuesto, que ahora quepa decir que los universales –y concretamente las esencias– puedan ser denominadas "todo" y, además, separadas en distintas "partes" amerita ciertas explicaciones, habida cuenta de que arriba hemos insistido en que las esencias son, para Aristóteles y Tomás, *simples*. El Aquinate solventa este problema usando otra distinción que, por su parte, se solapa a la recién destacada entre la abstracción formal y total. Puede ser el caso de que, aun cuando el entendimiento sea capaz de separar o abstraer contenidos, dicha separación sea meramente racional, lo cual significa que lo que se entiende como separado está unido o acaso identificado en lo real; pero puede ser también el caso de que lo entendido como separado lo esté también *de hecho*. Justamente, Tomás de Aquino llama a lo primero abstracción por modo de simplicidad o, lo que es igual, *simple apprehensión*, mientras que a lo segundo abstracción por modo de división<sup>306</sup>. Aunando estas dos cosas, cabe decir, pues, que la abstracción total es siempre y en todo caso una abstracción por modo de simplicidad, ya que, cuando se considera la esencia de la cosa, no se puede decir que haya una separación *real* entre los elementos que "conforman" las esencias, esto es, el género y la diferencia específica. Por lo mismo, al menos cuanto concierne al ente físico, también la abstracción formal se realiza por modo de la simplicidad, habida cuenta de que en el ente natural materia y forma o acto y potencia, aun conformando un compuesto (*sinolon*), no están *realmente* separados. Dicho esto, se puede sentar que la *simplex apprehensio* que concierne al momento divisivo del método es un acto de abstracción formal. Esto viene a indicar, entonces, que la aprehensión de la esencia no cuenta como una suerte de "intuición" o, si se quiere, como inmediata captación de la esencia, pues en todo caso el entendimiento debe llevar a cabo un "trabajo", "obra" u "operación" cuyo *resultado* es la comprensión de la esencia.

En la *quaestio* 85 explica el Aquinate que la abstracción formal consiste en obtener la esencia inteligible o esencia *desde* el contenido de las imágenes formadas en la *facultad imaginativa*, imágenes que incorporan como elementos constitutivos suyos la miríada de datos sensibles ya organizados o sintetizados por dicha facultad: si se quiere, se trata de obtener la esencia de la cosa separándola –o dividiéndola– de los principios individuantes que sí están efectivamente representados en las imágenes o *fantasmas*<sup>307</sup>. Dado esto, y antes de profundizar en este proceso, es clara ya la estricta correlación entre la noción tomista de abstracción formal y las palabras destacadas arriba del *Acerca del alma*: en efecto, como vimos, Aristóteles entiende que las propiedades que presentan las entidades, propiedades que en todo caso son esas "partes" distintas de la esencia, "contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia". Ahora podemos sentar, ya en términos estrictos, que esta contribución es tal que

---

<sup>306</sup> *Ibíd.*, 211.

<sup>307</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 1.



desde lo conocido por la sensibilidad y recogido en la facultad fantástica, se "extraen", de algún modo, las mismas esencias de las cosas.

Para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, la facultad imaginativa está ordenada a –o es un instrumento de– la facultad intelectual y esto por cuanto son los datos sensibles recabados en ella los que funcionan como "materia" en la que el entendimiento actúa para educir las esencias de las cosas. En la *quaestio* 85 explica, recogiendo el conocido *adagio* aristotélico<sup>308</sup>, que «el entendimiento agente volviéndose a los fantasmas produce en el entendimiento posible una cierta semejanza mediante la que se representa lo mismo de lo que los fantasmas [son representación], pero solo en lo que se refiere a su naturaleza *específica*. Y de esta manera se dice que las especies inteligibles son abstraídas de los fantasmas; no [se dice] que la forma numéricamente la misma que estaba *previamente* en el intelecto posible pase al entendimiento posible como el cuerpo es transferido de un lugar a otro»<sup>309</sup>. Como leemos, aquí está especialmente interesado en establecer la diferencia que se da entre el modo en que la *imaginativa* capta la forma de la cosa y el modo en que la forma es captada por el intelecto. Se trata, y así dirá en *De veritate*, de que el acto imaginativo permite entender las cosas en tanto individuales y, por tanto, la forma recibida en la imaginativa es solamente aprehendida en tanto "sujeta" a sus condiciones materiales: en sus términos, el sentido y la facultad imaginativa toman por objeto las determinaciones "exteriores" y accidentales, mientras que el intelecto opera sobre las mismas para aprehender las determinaciones esenciales, que el Aquinate denomina "interiores"<sup>310</sup>.

En idéntico sentido, establece el Estagirita en *Acerca del alma* que el acto abstractivo se opera sobre los contenidos ofrecidos por la facultad imaginativa y el hecho de que haya tal operación hace que exista, sí, una cierta similitud entre las imágenes y los *noemas* que son abstraídos desde ellas, pero no una total identificación: lo que es captado por el entendimiento es como una imagen, pero sin materia<sup>311</sup> o, lo que es igual, es una cierta semejanza en la que el entendimiento "deja" de considerar todas aquellas notas, índoles o propiedades que no convienen a la esencia, sino que son fruto de la *real* unión o cópula de dicha esencia *en* y *con* una materia. En su ejemplo –por lo demás, clásico– señala que en la

<sup>308</sup> En *Acerca del alma*, III, 8, 432a10-432a15, 242, Aristóteles ofrece su conocida tesis según la cual no se puede pensar sin imágenes, o, en sus términos, que los conceptos nunca se dan sin imágenes. En la *Summa Theologiae*, concretamente en I, q. 85, a. 1, ad. 3, el Aquinate repite esta tesis.

<sup>309</sup> «Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est representativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatis, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatis, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum». Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad. 3.

<sup>310</sup> Tomás de Aquino, *Questiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 12, co. Recordemos que Bruno mismo se apropia de la distinción entre determinaciones "interiores" y "exteriores" para explicar el tránsito del conocimiento imaginativo al intelectual. Como veremos abajo, en su caso el intelecto opera sobre lo conocido "exterior", pero no ejerciendo una abstracción o "eliminación" de los datos sensibles, sino ordenándolos u organizándolos en estructuras ya plenamente conceptuales que, lejos de ser *simples*, están conformadas por una multitud de notas o índoles.

<sup>311</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 8, 432a10, 242.

abstracción el intelecto entiende *lo mismo* –i.e., capta el mismo aspecto objetivo– que es "entendido" en la imaginativa, si bien «intelige del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo intelige sin abstraer de la materia, pero si se intelige en tanto que *concauidad* actualmente, entonces se intelige abstrayendo de la carne en que se da la *concauidad*; cuando lo intelige, intelige también de esta manera los objetos matemáticos: como separadas de la materia aunque no se den separados de ella»<sup>312</sup>. Este ejemplo, en el que se hace mención al modo en que la ciencia matemática *abstrae*, será fundamental para la gnoseología escolástica, en la que se describen las diversas maneras en que los componentes materiales, individuantes o potenciales presentes a su manera en la imaginativa son, por así decir, "desechados" en al menos dos ciencias especulativas como son la física y la matemática. En la ciencia física la simple aprehensión extrae del supuesto real una cierta razón, abstrayendo o remocionando de él todo aquello que, por naturaleza, no puede ser objeto de ciencia –lo sujeto al devenir, lo que es en potencia–. A mayor precisión, dice Tomás que la física *abstrae* la materia *signata*, pero no la materia común o general, en el sentido en que aun cuando la representación conceptual sea *de* la forma, en el concepto se incluye la idea de que esta forma no puede existir sin materia. En sus palabras: «la *ratio* de hombre, significada por la definición según la cual procede la ciencia, es considerada sin *estas* carnes y sin *estos* huesos pero no sin carnes y sin huesos *en absoluto* [...]. [L]os singulares incluyen en su razón la materia *signata*, los universales [incluyen] la materia común»<sup>313</sup>. En la matemática, por su parte, se hace abstracción también de la materia común.

Naturalmente, no se trata de *dos* tipos de materia presentes en la entidad sino, antes bien, de dos modos de considerarla: la *materia signata* coincide con la materia del compuesto en tanto *ya* determinada por las determinaciones cuantitativas, que son las que ejercen efectiva diferenciación o dispersión numérica de los entes; la materia común es la materia que es (aún) en potencia de dichas determinaciones y, justamente por ello, se dice "común", dado que en ella no se hace referencia a las determinaciones que individualizan o que hacen que los entes sean numéricamente diversos. No podemos entrar en los pormenores de esta diferenciación, pero sí señalar algunas interpretaciones de la misma que creo no del todo acertadas y cuya matización va a ser importante para nosotros más abajo. Y es que algunos intérpretes –y dado que materia común y signada no son dos tipos de materia diversas– relegan esta distinción a un plano meramente lógico. Así, por ejemplo Faitanin entiende que «solo según la consideración lógica decimos que la materia es común a muchos, porque en el instante en que esta recibe una forma sustancial, ya no podemos decir que "esta" forma, en "esta" materia, es común a aquella otra materia, porque ambas materias informadas por sus

<sup>312</sup> *Ibíd.*, III, 7, 431b10-431b20, 240.

<sup>313</sup> «Et ideo ratio hominis, quam significat definitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute [...]. [S]ingularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem». Tomás de Aquino, *Super de Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 2 co. 2.

formas sustanciales y accidentales son comunicables»<sup>314</sup>. Sin embargo, no creo que quepa pensar la materia común como una noción con alcance meramente lógico. Y es que con este concepto también se mienta el hecho de que hay ciertas determinaciones que son comunes a los entes *debido* a que presentan la misma forma o esencia. De otro modo: si es cierto que para Aristóteles y Tomás de Aquino la forma o esencia del ente –conocida *via* abstracción– es *común* o *universal* a los entes numéricamente diversos, también es cierto que esa forma hace que en el ente ya informado por dicha forma existan ciertas propiedades que, por lo mismo, han de ser comunes. No otra cosa es lo que se desprende de la contraposición arriba señalada entre los huesos y las carnes y *estas* carnes y *estos* huesos. Así, una cosa es que en cada ente numéricamente diverso la materia adquiera su *particularización* y otra bien diversa que los entes que son de la misma forma presenten elementos materiales comunes. Este aspecto va a ser fundamental abajo, donde consideraremos que en la ontología aristotélica existen no solo propiedades o accidentes particulares –y propios de la materia signada– sino también propiedades o accidentes comunes debidos a la misma esencia del ente.

Dicho esto, tenemos ya en claro el primer aspecto fundamental que nos permite establecer de qué manera la simple aprehensión provee su materia a los razonamientos científicos. Para verlo, nada mejor que retornar a la tesis ya destacada en el capítulo anterior según la cual los razonamientos científicos se basan en cosas que sean "anteriores", "más conocidas" y "causales" *por naturaleza*. Pues bien, como se señala en los *Analíticos segundos*, gnoseológicamente –o "para nosotros"–, las cosas "anteriores" son aquellas que el cognoscente recaba mediante la sensación y la imaginación; también los aspectos o índoles recabados de este modo son "más conocidos" y Aristóteles insiste aquí que para nosotros lo más conocido y anterior es el particular o el conjunto de entidades individuales, no las universales. Pero lo que cuenta como materia del proceso científico no es lo anterior o más conocido para nosotros, sino lo que es de este modo *por naturaleza*: aquí, lo anterior y más conocido no son sino los aspectos universales del ente por muy presentes que se hallen *en* lo particular y por mucho que su conocimiento requiera comenzar en lo que es particular. En suma, el conocimiento científico toma por objeto lo universal recabado *vía* abstracción. Dado esto, tenemos, pues, que la simple aprehensión es el proceso que permite al cognoscente captar aquellas cosas que son primeras por naturaleza y que se van a posicionar como elementos ingredientes básicos del procedimiento científico. En síntesis: pese a que el conocimiento humano debe necesariamente partir de todos esos datos particulares captados por las facultades sensibles y almacenados –y, a su modo, sintetizados– en la facultad fantástica, es el caso que ninguno de estos datos puede formar parte del razonamiento si este es *científico*.

Pero lo que la teoría de la abstracción tomista muestra de modo fundamental es que los atributos de "más conocido" y "anterior" no se adscriben únicamente a la esencia presente

---

<sup>314</sup> Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino. Cuadernos del anuario filosófico* 135 (Pamplona: EUNSA, 2001), 64.

en el "todo" entitativo, sino también a ciertos aspectos del ente que son asimismo universales y así también anteriores y más conocidos. En efecto, como hemos visto, es propio de la actividad abstractiva proceder como por distintos "grados" en los que se van "remocionando" o "eliminando" distintas "partes" de la cosa. En la aprehensión de los compuestos naturales, se capta, así, no solo la nuda esencia sino también un conjunto de "partes" que están estrechamente ligadas con la materialidad inherente a todo compuesto: así son las determinaciones que se dicen ser *de* la materia común y no de la materia signada. Sea como sea, y antes de analizar qué estatuto tengan las mismas, es claro, pues, que hemos alcanzado ya lo siguiente: como se estableció arriba, focalizar el estudio de la simple aprehensión en el hecho de que esta se entienda como captación de la esencia supone una suerte de escollo que hace limitar en exceso su alcance objetivo. Ahora sabemos que no solo *primariamente* su objeto es la esencia sino que también primariamente se captan otras índoles que, lo veremos, reciben el nombre de propiedades comunes –así, por ejemplo, entender la esencia de las cosas que son hombres conlleva, a su vez, entender que en todo hombre hay ciertas propiedades comunes, tal como la capacidad de reír<sup>315</sup>–.

Ahora bien, es claro que el estudio de la simple aprehensión en tanto actividad abstractiva nada nos dice acerca de una de las propiedades que deben tener los objetos para ser materia adecuada del razonamiento científico o demostración. En efecto, sabemos que tales objetos han de ser *universales* –o anteriores y mejor conocidos por naturaleza– y que tal cosa se cumple en al menos dos tipos de naturalezas –las esencias y las propiedades comunes–, pero nada sabemos aún de otro de los requisitos que impone el Estagirita, a saber, que sean "causales". Para abordar este tema y determinar, entonces, en qué sentido la simple aprehensión otorga al cognoscente un conocimiento de la índole causal presente en los objetos universales, es preciso volver al pasaje del *Acerca del alma* citado arriba. Allí se decía –quizás muy vagamente– que, de algún modo, el conocimiento de la esencia ofrece un mejor conocimiento de las restantes "partes" de la entidad que han quedado, además, rubricadas bajo las nociones de "propiedades" y "efectos".

Naturalmente la amplitud de las palabras del Estagirita da para no pocas líneas interpretativas. Una posible es que Aristóteles no esté diciendo más que en el proceso demostrativo –ya lo sabemos– se ponen las esencias como causas necesarias de algunas de las propiedades de las cosas y que esto es, entonces, un "mejor conocimiento" de las mismas. Pero también podemos interpretarlo sin salir aún de la actividad propia de la simple aprehensión por cuanto en el contexto que rodea nuestro pasaje, el Estagirita anda a la busca de determinar qué es el alma y si puede ser conocida separada o "divisivamente" de la materia<sup>316</sup>. En este sentido, el camino aristotélico no es otro que determinar si la "esencia" del alma puede ser conocida a través de sus operaciones o aspectos sensibles –vía abstractiva– y si, inversamente,

---

<sup>315</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a20-102a25, 96.

<sup>316</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 1, 403b, 136.

sus operaciones pueden ser mejor conocidas una vez conocido el *qué es* propio del alma sin establecer (aún) que, de hecho, el alma sea causa necesaria de sus operaciones. En otros términos: una cosa es entender la relación que va de la causa a sus efectos –esto es, determinar que el alma, por ser tal, se despliega necesariamente según diversas operaciones– y otra bien diversa entender "nudamente" que en el "todo" que es el alma cabe separar entre aquellos aspectos que se denominan "esencia" y aquellos que se denominan "propiedades" o "efectos" de la misma. Estamos entonces en el reverso de la abstracción formal en el que la parte abstraída –la esencia– se reconoce ahora como formando parte de una estructura íntegra en la que ella parece funcionar como causa de las restantes propiedades que presenta la entidad. Y así, en virtud de este retorno, todo lo que previamente ha sido "remocionado" viene ahora a conocerse bajo un nuevo tipo de saber: al "retornar" al conocimiento de las índoles abstraídas estas quedan ya reconocidas como *propiedades* de la cosa –y no como meros datos sensible-imaginativos– o como *efectos* de una cierta esencia, por mucho que aún se desconozca la naturaleza de la relación causal existente entre las "partes" de la cosa y de su carácter de verdadera y necesaria.

Esta interpretación del pasaje aristotélico descansa, en último término, en la conocida sentencia que el Estagirita lanzará bastantes páginas avanzado el *Acerca del alma*: «cuando se contempla intelectualmente se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen»<sup>317</sup>. Insistiendo, y según señala el Aquinate en su comentario, se trata de una suerte de "vuelta" a la captación de las índoles que han sido eliminadas abstractivamente, retorno que tiene como resultado un conocimiento de las mismas *diverso* al modo de conocimiento propio de la sensibilidad y la imaginación: «así tampoco podemos conocer la comparación del universal con lo particular, a no ser que haya *una* potencia que conozca a ambos. Por consiguiente, el intelecto conoce a ambos, pero de uno y de otro modo»<sup>318</sup>. Este proceso, que no es otro que la *conversio ad phantasmata*, no significa sino que desde lo aprehendido *via* simple aprehensión, la parte esencial de la cosa o sus accidentes comunes, podemos retornar a los contenidos de la imaginación y entenderlos de un modo diverso, esto es, no en tanto los conoce la fantástica, sino en tanto *convertidos* por el conocimiento que ya se tiene de lo universal. Más concretamente, como desarrolla Tomás de Aquino en el mismo lugar, así como es *una* potencia la que capta objetos de tan diversa naturaleza como lo dulce o lo blanco, así ocurre en esta conversión: el acto divisivo toma como objeto primario las índoles universales del ente, fundamentalmente la esencia, y desde el conocimiento así adquirido obtenemos un "mejor" conocimiento de las índoles particulares en el que estos no quedan conocidas ya como "meras" *rationes* individuales sino como aspectos que, respecto a la esencia, quedan aprehendidos como ciertos efectos derivados de la misma o como ciertas propiedades que, aun estando

---

<sup>317</sup> *Ibíd.*, III, 8, 432a10, 242.

<sup>318</sup> «ita etiam non poseemus cognoscere comparatio- nem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognoscere utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo». Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, lib. 3, lec. 8, n. 13.

presentes en el ente, son diversas a la misma esencia. De otro modo e insistiendo en el texto del Estagirita: la esencia permite un mejor conocimiento de las "partes" no universales del ente porque la simple aprehensión permite *reconocerlas*, siendo este "reconocerlas" idéntico a captarlas ya como efectos o propiedades ligadas, de algún modo, a los aspectos esenciales de la cosa. Dado esto, tenemos (muy preliminarmente aún) que la simple aprehensión no permite solo el conocimiento de lo que de universal haya en la cosa –siendo esto equivalente a lo mejor conocido y anterior– sino también de la índole causal presente en dicha esencia *respecto* a la cual las restantes "partes" se entienden como efectos de la misma. Por eso, siguiendo a Sanguinetti, habría en último término que ampliar el campo significativo de la noción tomista de "intelección" considerando que inteligir o aprehender simplemente no es solo conocer lo universal abstractivamente sino «la capacidad general de detectar *la esencia en lo sensible, la relación causal en el efecto* y también el significado en el signo lingüístico o la verdad en el símbolo: toda elevación desde lo sensible a lo inteligible merece el nombre de *intelligere*»<sup>319</sup> y a la inversa, añadimos nosotros. Naturalmente, la teoría de la *conversio ad phantasmata* va a encontrar su natural extensión en el tema del alcance objetivo de la ciencia, extensión que se descubre inmediatamente: si la *conversio* es un proceso gnoseológico que permite retornar a lo abstraído o remocionado en la operación de simple aprehensión, entonces, desde el mismo ámbito operativo de la misma, el entendimiento podrá acceder a conocer no solo lo que de universal haya en el ente, sino también otros aspectos involucrados en él. Más abajo profundizaremos en esta teoría, donde descubriremos que, con todo, la misma *conversio* está afectada de un cierto límite, en el sentido en que según señala Tomás de Aquino, no todos los aspectos entitativos son susceptibles de ser reconocidos gracias al conocimiento de lo que de universal haya en la entidad.

Cerrando ya este epígrafe, nuestro estudio de la siempre aprehensión, que ha estado orientado a la explicación del mismo en tanto *proceso*, nos ha mostrado distintos elementos con los que podemos sentar ya algunas consecuencias relevantes. Primeramente, hemos visto que este primer momento o fase del método puede ya proveer al entendimiento de al menos parte de los contenidos en virtud de los cuales los razonamientos devienen –o se especifican como– científicos. En efecto, aprehender de este modo es captar aquello que es "anterior" y "mejor conocido" por naturaleza. Por supuesto, se ve ya aquí que la nuda división es insuficiente para que los conocimientos alcancen el rango de ciencia. De otro modo, las otras propiedades que deben tener tales contenidos –reflejados en las ideas de "verdad" y "necesidad"– quedan fuera del espectro analítico que concierne a la división. La principal razón de ello es que los productos de la simple aprehensión, los conceptos, no se entienden ni como verdaderos ni como necesarios *per se sumpti*. Lo que puede ser verdadero y necesario no es, pues, el concepto, sino los juicios contruidos mediante ellos y será este, precisamente, el

---

<sup>319</sup> Juan José Sanguinetti, "Los principios de la racionalidad en Santo Tomás", *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 41, n° 106 (1992), 112.

tema del capítulo siguiente. Sea como sea, tenemos ya la primera explicación relativa a de qué manera la materia propia del método demostrativo deriva o está asentada en su primer momento: este provee el conocimiento de las naturalezas universales y causales.

## 2.2 Alcance objetivo de la *simplex apprehensio*: los objetos propios del conocimiento científico

Según acabamos de exponer, la simple aprehensión provee al entendimiento de algunos de esos elementos que a juicio del Estagirita son indispensables para que un razonamiento cualquiera sea científico, concretamente el de aquellas cosas que son "anteriores", "mejor conocidas" y "causales" –y, a su manera, también de aquello que cuenta como "efecto" respecto a dichas causas–. Hemos alcanzado tales resultados focalizándonos principalmente en el ángulo gnoseológico, aunque inevitablemente hemos necesitado ofrecer algunas notas que conciernen más a la ontología, y no otra cosa ha sido el señalamiento de las naturalezas que cuentan como objetos primarios y secundarios de nuestro hábito cognoscitivo. Dado esto, nuestro estudio exige ahora transitar por un nuevo camino analítico en el que estaremos interesados en determinar de modo más exacto qué entidades son conocidas en virtud de la simple aprehensión o, de otro modo, qué conjunto de seres presentan los rasgos de universalidad, causalidad o el de ser "efectos" *de* las esencias. Quizás el mejor recurso para abordar la elongación ontológica de la operación divisiva no sea otro que esclarecer qué elementos de la naturaleza son depositarios de estas propiedades, pues Aristóteles mismo usará en no pocas ocasiones las nociones de "universalidad" y "causalidad" para ofrecer un catálogo o taxonomía con el que distribuir los seres o los aspectos de los seres que existen en la naturaleza. En síntesis, y supuesto que la operación divisiva permite al cognoscente aprehender las índoles universales y causales de las cosas, hemos de ofrecer una exposición más ajustada de qué índoles sean estas y, con ello, alcanzaremos ya una respuesta a nuestra cuestión principal, que no es otra que delimitar qué objetos o naturalezas cuentan, a ojos del Estagirita, como objetos propios del método científico.

Como hemos repetido en diversas ocasiones, Aristóteles es claro en confirmar que la ciencia tiene como objeto propio aquellas cosas que son *universales*<sup>320</sup> –porque es *en* lo universal donde se cumplen los dos criterios fundamentales para que haya genuino conocimiento, i.e., que sea verdadero y necesario<sup>321</sup>–. Este concepto encuentra diversas aplicaciones en su filosofía, al menos en el sentido en que mienta una propiedad que (en principio) puede ser adscrita tanto a entidades o aspectos de la naturaleza –siendo, pues, una aplicación que concierne a la ontología– cuanto a entidades propiamente mentales. Pese a que esto es claro, ya no es en modo alguno sencillo determinar con absoluta certeza qué

---

<sup>320</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982a5-982b10, 75.

<sup>321</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 1, 71a-71b10, 313-6.

estatuto otorgaba a tales "cosas universales". Y es que más allá de su polémica con Platón, de la que sí se puede extraer con convencimiento que para el Estagirita no cuentan ni como entidades<sup>322</sup>, ni como partes separables de las entidades<sup>323</sup>, ni como entidades separadas<sup>324</sup>, los diversos deslizamientos que aparecen aquí y allá tanto en la *Metafísica* como en otros textos hacen bastante complicado sentar una tesis al respecto.

Aun teniendo presentes estas dificultades, en su obra el concepto "universal" se explica en no pocas ocasiones mediante la contraposición entre la sustancia primera y la sustancia segunda, término este que es idéntico al de "esencia". Así es en las *Categorías*, donde dice que «[e]ntidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros»<sup>325</sup>. Ontológicamente, la entidad primera es aquello que "subyace" a toda determinación<sup>326</sup> o, si se quiere, es el ámbito ontológico donde se "dan" las sustancias segundas –así como toda propiedad o determinación– y por eso mismo la entidad primera no es algo que se dé en un sujeto, sino que es el sujeto mismo en el que se "dan" diversas determinaciones o propiedades. No quiere decir esto, con todo, que en la naturaleza *real* de la entidad haya como dos partes separables, una que correspondería al sujeto que subyace y otra a la sustancia segunda dada en ella: se trata, antes bien, de que la sustancia segunda es algo que está "como" en un sujeto<sup>327</sup> sin que exista aquí efectiva relación de inherencia entre ambas "partes" de la entidad. En términos simples: las sustancias primeras son radicalmente los individuos –como *este* hombre o *este* caballo– lo que no obsta a considerar que "en" dichas sustancias se den ciertos aspectos que son comunes o que son compartidos por otros individuos: así, la humanidad de *este* y *aquel* hombre y la "caballeidad" de *este* y *aquel* caballo–. En este sentido, si bien el procedimiento científico comienza tomando como objeto de análisis las sustancias primeras, no las va a considerar *en tanto* sustancias primeras –i.e., en tanto individuos– sino que las va atender en función de una serie de rasgos, que aun estando dados en cada ente particularmente, son *comunes* a otras entidades.

La consecuencia inmediata y más sencilla de establecer de la contraposición entre sustancias primeras y segundas es la "expulsión" del ámbito científico de las mismas sustancias primeras y así lo señalará el Estagirita: no hay ciencia de lo particular<sup>328</sup>. Tomás de Aquino apuntala esta tesis considerando, en suma, que lo que se capta mediante la primera operación del entendimiento es la esencia universal: a esto lo llamará de múltiples modos, entre ellos

<sup>322</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 13, 1038b10-1038b15, 326.

<sup>323</sup> *Ibíd.*, VII, 16, 1040b25-1041a5, 335-7.

<sup>324</sup> *Ibíd.*

<sup>325</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a10-2a20, 34.

<sup>326</sup> *Ibíd.*, 5, 2b15, 36.

<sup>327</sup> *Ibíd.*

<sup>328</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a15-981a30, 71-2.



*ratio*<sup>329</sup> que es la traducción latina del *logos* aristotélico. En este sentido, en general, dirá que aquellos conceptos universales surgidos por mediación de la aprehensión simple tienen como referente o alcanzan objetivamente la *essentia rei* y no los mismos "sujetos" que en lo real exhiben tal esencia como su nota más propia –como el concepto "hombre" no toma por referente "Sócrates" o "Platón" sino la esencia misma que es compartida por ambos y por muchos otros–. Y esto quiere decir que el procedimiento científico deja fuera de sus consideraciones lo particular entendido como un "todo", i.e., como un conjunto de atributos o características que son propios o que se dan de modo particularizado o individualizado *en* cada ente. Por supuesto, del hecho de que la ciencia no pueda considerar al ente en tanto "todo", no se sigue que no pueda proceder atendiendo a diversas "partes" y, justamente, la esencia es una de ellas: la ciencia ignora el todo particular para alzarse a una consideración de la cosa en lo que a su *comunidad* o *universalidad* esencial con otras respecta. En síntesis, se concluye que el que la operación gnoseológica propia del primer estrato del método –la simple aprehensión– consista primariamente en la captación de las esencias comunes a los entes numéricamente diversos conlleva, de suyo, que la ciencia excluya de sus límites las denominadas sustancias primeras. Esta tesis se acuerda perfectamente con el hecho de que, como hemos visto en el anterior epígrafe, la simple aprehensión es una actividad abstractiva en virtud de la cual el entendimiento "obvia" todas las notas que particularizan al ente para quedarse únicamente con las notas esenciales o comunes.

Si bien es cierto que la teoría de la simple aprehensión permite, desde este ángulo, entender por qué no puede haber ciencia del particular, es el caso que no es este el único "tipo" de objetos que, a juicio del Estagirita, caen fuera de los límites de la ciencia. Por eso, y en vistas a completar nuestra exposición, hemos de insistir en que la nota de "universalidad" no conviene únicamente a las esencias recabadas por la simple aprehensión sino que está presente asimismo en otros aspectos entitativos que, entonces, caerán legítimamente dentro de dichos límites. Y es que la contraposición entre lo que es común o universal y lo que es particular no se aplica únicamente a la distinción entre las sustancias primeras y las sustancias segundas, sino que cabe también aplicarse a otros aspectos o "partes" presentes en las sustancias primeras. Así pues, no solo los aspectos esenciales se dicen "universales" sino también aspectos de índole *accidental* y, de este modo, en la filosofía aristotélica encontramos la diferencia entre los accidentes universales y los accidentes particulares o individuales. Pese a que el mejor modo de determinar esta diferencia se descubre en la clasificación aristotélica de los juicios<sup>330</sup>, hay ya en la *Categorías* una serie de consideraciones preliminares que permiten abordarla sin profundizar aún en dicha clasificación. En las páginas iniciales de las *Categorías*, el Estagirita

---

<sup>329</sup> Aguirre de Cárcer, *La división de las ciencias especulativas*, 37.

<sup>330</sup> Como veremos en el capítulo siguiente, los accidentes universales son usualmente predicados de un sujeto mediante el predicable *proprio*, mientras que los accidentes individuales se predicán mediante el predicable *accidente*. Esta distinción básica involucra, con todo, una serie de problemas que habremos de atender con detenimiento.

pretende diferenciar y clasificar «las cosas que existen»<sup>331</sup> en función de dos criterios, uno de naturaleza lógica y otro de naturaleza ontológica. En sus términos:

«De las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno, v.g.: hombre se dice del hombre individual tomado como sujeto pero no está en sujeto alguno; otras están en un sujeto, sin que se digan de sujeto alguno [...], v.g.: el conocimiento gramatical concreto está en el alma como en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno y el color blanco concreto está en el cuerpo como en un sujeto -pues todo color se halla en algún cuerpo-, pero no se dice de sujeto alguno; otras se dicen de un sujeto y están en un sujeto, v.g.: el conocimiento está en el alma como en un sujeto, y se dice del saber leer y escribir como de un sujeto; otras, ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual»<sup>332</sup>

Como leemos, hay un primer criterio de tintes lógicos, por cuanto atañe a la posibilidad de *decir* o de predicar las cosas unas de otras. Junto a este, hay un criterio ontológico, relativo a si las cosas que existen "están" (o no) en un sujeto. Dados ambos, tenemos la siguiente clasificación: (a) hay cosas que se predicán de un sujeto y no están en él; (b) hay cosas que no se predicán de un sujeto, pero sí están en él; (c) hay cosas que se predicán de un sujeto y están en él; (d) hay cosas que ni se predicán de un sujeto ni están en él. Ahondando en esto –y saltando por las profundas aporías que suscitan las *Categorías* en este punto<sup>333</sup>–, parece ser que las cosas que *están* en un sujeto tienen un estatuto radicalmente diverso al de las cosas que *no están*: no se trata de que las primeras sean algo como propiedades o determinaciones efectivamente *dadas* en la entidad y las segundas sean algo como propiedades *ausentes* en la misma. Y es que la diferencia entre "estar" y "no estar" no es correlativa a "darse" y "no darse": en efecto, si atendemos a (a), vemos que las esencias son algo que, naturalmente, se da en los entes que las "detentan", de lo que no se sigue que quepa decir que tales esencias "están" en ellas. Por ende, hemos de pensar que con "estar" mienta Aristóteles, una diferencia relativa al *tipo* de aspectos o "partes" involucrados en la entidad: hay partes que están o que son inherentes en la cosa y aspectos que no están o que no inhiere en ella. En este sentido, sus ejemplos son más que esclarecedores: las cosas que "están" son elementos como el "blanco" o el "conocimiento" y tales cosas no son sino propiedades o accidentes que, como tales, inhiere en la entidad. En contraparte, no se puede decir que las esencias "estén" realmente en un sujeto o que inhiere en él –como la naturaleza humana no es algo que inhiera en el sujeto "Sócrates", sino algo que el mismo sujeto *es*–. Por otro lado, el

<sup>331</sup> Aristóteles, *Categorías*, 1, 1a20, 31.

<sup>332</sup> *Ibíd.*, 2, 1a20-1b5, 31-2.

<sup>333</sup> El principal problema de la exposición aristotélica estriba en la patente ambigüedad explicativa en la que incurre. Y es que, de un lado, parece que su clasificación, basada en los criterios de "estar" en una entidad y "decirse de ella", involucra necesariamente la combinación o composición de los términos; sin embargo, a la vez explica que las *categorías* corresponden a una suerte de clasificación de los términos –y de las cosas a que ellos remiten– sin combinar.

criterio lógico de su clasificación se basa en la posibilidad de que las cosas se "digan (o no) de algo". Si bien en este pasaje de las *Categorías* el sentido de esta aserción no es del todo claro, bien puede interpretarse apelando a la diferenciación entre lo común (o universal) y lo común ya explicada arriba<sup>334</sup>: una índole "se dice" de un sujeto solamente si *todas* las cosas que son del mismo tipo que el sujeto presentan efectivamente tal índole –independientemente si la tienen como algo que "está" en ella o como algo que "no está"–. En efecto, así ocurre con el ejemplo del conocimiento gramatical: el conocimiento –que *está en* el alma– es una cierta índole presente en todos aquellos sujetos que tienen alma; "blanco", en contraparte, no está presente en todos aquellos entes que son del tipo de los señalados en el sujeto, a saber, "hombres". Explicando lo mismo con otras palabras, "conocimiento" es una propiedad *común* o universalmente presente en todos los entes que tienen alma, mientras que blanco no es una propiedad que sea común a todos los seres que se dicen "hombres".

Dado esto, tenemos que la ciencia puede, de un lado, abarcar un nuevo tipo de objetos que ya no son solamente las sustancias segundas o esencias y que, en contraparte, hay aquí también otros objetos que la ciencia no puede abarcar y que ya no son solo las sustancias primeras. Y es que de nuestro breve análisis se desprende que las cosas que existen y que son del tipo de (a) y (c) pueden ser objetos legítimos del procedimiento científico, no así las que son del tipo de (b) y (d). Pormenorizadamente, (a) corresponde, claramente, a lo que hemos denominado "sustancias segundas". Estas son universales y por eso se pueden predicar o decir de sus sujetos: si se quiere, las esencias son aspectos o índoles presentes en todas las cosas que son del mismo tipo que los sujetos –así, la "caballeidad" de *todos* los caballos–. Por su parte, (c) corresponde a propiedades *accidentales* porque su modo de ser es el de "estar" en otra cosa o, lo que es igual, el de la inherencia. Además, estos accidentes presentan la particularidad de estar en *todas* las cosas que son del mismo tipo del sujeto –así, la "bipedestación" de *todos* los hombres–. Por otro lado, y centrándonos ahora en los casos de aquellas "entidades" que caen fuera del método científico por no ser universales encontramos (b) y (d). Es evidente que (d) remite a las sustancias primeras, y así queda claro, además, en los ejemplos de Aristóteles. Finalmente (b) es correlativa a aquellas cosas que, en la naturaleza, son inherentes en las sustancias primeras pero que, empero, no se dan en *todas* las sustancias primeras que son del mismo tipo. Concluyendo, pues, tenemos que el método científico puede asumir como objetos suyos tanto las esencias como *algunas* propiedades accidentales –los comunes o universales, (c)–, mientras que expulsa de sus límites tanto las sustancias primeras cuanto *algunas* propiedades accidentales, concretamente, aquellas que no se dan en *todos* los sujetos que son del mismo tipo o que son comunes respecto a sus determinaciones esenciales, (b).

No está de más señalar que en la contraposición entre los accidentes de tipo (b) y (c) se revela de modo más estricto el nervio fundamental de la diferenciación entre materia común y materia signada que hemos notado arriba. Como dijimos, es posible hablar de una materia

---

<sup>334</sup> Así lo interpreta Candel en su breve introducción a las *Categorías*. Véase a este respecto las páginas 24-5.

común a los entes numéricamente distintos y hacerlo en un sentido no meramente lógico. Pues bien, es el estatuto de universal que Aristóteles adscribe a las propiedades de tipo (c) el que permite explicar ya de modo más conveniente esta tesis. En efecto, se puede bien indicar que a la determinación o información de la materia del compuesto que sea ejercida por este tipo de propiedades corresponde la materia común, mientras que a la información que sea ejercida por propiedades de tipo (b) corresponde la materia signada. Insistimos: no se trata de una radical diferenciación ontológica entre una y otra, pero tampoco de una mera diferencia lógica: gracias a la afirmación de propiedades universales se remite, simplemente, al hecho de que las entidades que forman parte de una especie van a recibir una información de su materia que es común no solo por cuanto concierne a su *formalidad esencial* sino por lo que concierne a otros atributos enraizados asimismo en su materia –como las carnes y los huesos– lo cual no obsta a que en cada ente dichos atributos aparezcan absolutamente particularizados: en nuestro ejemplo, *en estas carnes y estos huesos*.

Así, hemos alcanzado una conveniente delimitación de nuestra cuestión principal, relativa al campo operativo del método científico. Tenemos, en síntesis, que hay algunas entidades que no pueden ser objeto del método, justamente las que caen en la categoría (b) y (d). Naturalmente, estas consideraciones son aún demasiado escuetas pues hay no pocos matices que ya estudiaremos y que permiten ejercer una mejor diferenciación, especialmente en lo que concierne a la diferenciación entre los accidentes comunes (c) y los accidentes no comunes (b). Por ahora, baste concluir que el hecho de que la simple aprehensión sea, por naturaleza, la captación de elementos *universales* implica que, dada la distribución categorial de Aristóteles, queden fuera del método científico aquellas entidades que no poseen la universalidad como rasgo suyo, independientemente de si estas son sustancias o accidentes.

Ahora bien, una tesis tal involucra no pocos interrogantes que surgen muy especialmente si cotejamos la ontología aristotélica con el delineamiento del proceso de simple aprehensión y, concretamente, con el hecho de que en tal acto cognoscitivo no solo se aprehenden los aspectos universales presentes en las entidades sino, además, con el hecho de que en virtud de la *conversio ad phantasmata* el cognoscente reconoce que las esencias universales cuentan como *causas* de ciertos efectos, efectos que, dada nuestra distribución, podrían en principio corresponder a las ídoles entitativas no ya tipo (a) sino las restantes, esto es, las que entran en las categorías (b), (c) y (d). La principal cuestión que surge al respecto es –y dado que conocer científicamente es idéntico a apelar a las causas que explican por qué las cosas son lo que son o tienen las propiedades que tienen– por qué las mismas esencias aprehendidas simplemente como *causas* no pueden contar como aquello a lo que se remonta el entendimiento para entender ciertos aspectos entitativos, concretamente las naturalezas particulares –tipo (d) o (b)–. La respuesta a dicho problema puede ser buscada en ese conjunto de propiedades que según establecimos en el primer capítulo han de tener las cosas sujetas a demostración: junto a la universalidad –o el ser "primeras" y "mejor conocidas"–

expusimos que a juicio del Estagirita las relaciones causales objeto de la ciencia han de ser también *necesarias*. En este sentido, un modo de responder a lo dicho es que la esencia aprehendida como causa solo es causa necesaria de aquellas partes que, en el ente, sean asimismo universales<sup>335</sup>: de este tipo son, por ejemplo, las relaciones que se establecen entre algunas esencias –v.g. "humanidad– y ciertas propiedades que se dan siempre y necesariamente en todos aquellos entes de la misma esencia –v.g. "ser capaz de reír"–. Con todo, esta respuesta, por muy correcta que sea, atiende exclusivamente al hábito compositivo en tanto –y así veremos en el capítulo siguiente– es este hábito el que permite al cognoscente entender que entre los diversos aspectos del ente se dan relaciones de este tipo, esto es, de causalidad necesaria. Así pues, sin transitar aún por la teoría de la composición, hemos de indagar si en la "mera" captación de la esencia como causa de ciertos efectos –captación que no incorpora todavía conocimiento alguno de la naturaleza de dicha relación causal– hay elementos suficientes que permitan explicar por qué según la filosofía aristotélica los efectos particulares de la esencia no son cognoscibles científicamente.

Aquí, la respuesta ya no va a la zaga de la idea de "necesidad" sino que descansa en la sencilla tesis de que no todos los aspectos entitativos particulares son susceptibles de ser entendidos como efectos de la esencia en virtud de la *conversio ad phantasmata*. Para acercarnos a este ápice de la doctrina tomista, nada mejor que profundizar en algunos elementos interesantes de la misma que aún no han sido notados. En la conversión, ya lo sabemos, se entienden las *rationes* particulares de las cosas de un modo diverso a como se "entienden" desde las facultades inferiores, esto es, la sensibilidad y la imaginación. A esto añade en su comentario al *Acerca del alma* que

«Lo que el sentido propio no conoce, si es algo universal, lo aprehende el intelecto; pero *no todo* lo que puede aprehender el intelecto en la cosa sensible puede llamarse "sensible *per accidens*", sino lo que aprehende el intelecto inmediatamente al presentarse la cosa sentida. Como inmediatamente cuando veo a alguien hablando, o que se mueve, aprehendo por el intelecto su vida, por lo que puedo decir que lo veo vivir»<sup>336</sup>

En este pasaje no solo se ofrece una concentrada explicación de la *conversio ad phantasmata* sino que nos encontramos con la importante aserción –no muy claramente explicada, dicho sea– de que no todos los aspectos que presenta la entidad pueden ser conocidos –o mejor, reconocidos– intelectualmente por dicho "retorno" del entendimiento a la comprensión de los aspectos particulares de la cosa. Respecto a lo primero, Tomás de

---

<sup>335</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, 73b15-73b20, 323.

<sup>336</sup> Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, lib. 2, lect. 13, n. 14-16. Citado y traducido en Martín Federico Echavarría, "El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino", *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 63, nº 148 (2014): 368.

Aquino comienza estableciendo la diferencia, ya suficientemente estudiada, entre el conocimiento sensible y el intelectual: lo que aprehende el intelecto vía simple aprehensión es siempre y en todo caso algo universal, aspectos del ente que no son alcanzados por la mera sensibilidad. Sin menoscabar lo dicho, el intelecto puede aún retornar, desde lo ya conocido universalmente, a una nueva captación de las índoles propiamente particulares de la cosa, siendo que en virtud de este retorno ahora tales aspectos se denominan sensibles *per accidens*. Es claro que con este concepto el Aquinate está insistiendo en el hecho de que las índoles sensibles y particulares presentes en la cosa y que son *reconocidas* –por así decir– “conversamente” ya no se conocen mediante la sensibilidad y por eso justamente se dicen impropriamente “sensibles”. En otros términos, y como señala Echevarría: «[l]os sensibles *per accidens* pueden ser objeto propio de la cogitativa, cuando se trata de la aprehensión del individuo material como un todo determinado al *hic et nunc*, o del intelecto, si se trata de la *quiddidad* universal. En ambos casos hay una continuidad con el sentido en acto que permite hablar de que estos objetos son, para el sentido, sensibles *per accidens*. Si la inteligencia considera su objeto sin la presencia del sensible, este objeto no se llama sensible *per accidens*»<sup>337</sup>. Una vez establecida esta idea, señala el Aquinate que no todos lo que se aprehende en virtud de la conversión se denomina “sensible *per accidens*” o, lo que es igual, que no todo lo que comparece en el ente parece ser susceptible de ser reconocido de esta manera. Ciertamente, sus palabras no dejan ver con claridad las razones que están a la base de esta limitación. Una posible vía para esclarecer la cuestión es señalar que su foco de interés principal aquí es insistir en la estrecha relación existente entre la sensibilidad y el intelecto, una relación según la cual la intelección de lo universal puede ser “repetida” de nuevo en la sensibilidad o, de otro modo, insistir en «la continuidad entre sentido e intelecto en la percepción: al ver que alguien se mueve o habla, aprehendo por el intelecto su vida y puedo decir “él vive”»<sup>338</sup>. En este sentido, se trata de que gracias a la conversión los distintos aspectos, acciones u operaciones que se observan sensiblemente en la entidad pueden ser remitidos a una índole universal –el “vivir” dado en este hombre y en todas aquellas cosas que son hombres– que cuenta como aquello donde se cumple efectivamente el conocimiento de la cosa: así, la continuación de lo intelectual en el sentido permite al cognoscente entender la cosa no como mero conjunto de datos recabados por la sensibilidad –el hablar, el moverse– sino como una unidad o síntesis en la que se desvela que *estos* aspectos o *estas* acciones particulares son modos particulares de darse eso común que se denomina “vivir”.

Ahora bien, pese a que esta interpretación es cierta, pues viene a insistir en lo que ocurre en la *conversio ad phantasmata*, parece aún no alcanzar el núcleo de la propuesta de Tomás de Aquino. Insistimos: lo que dice el Aquinate es que *no todo* lo que se conoce por

---

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> *Ibid.*

esta conversión intelectual pasa al rango de ser sensible por accidente (*non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens*). Apelando a su ejemplo, solo algunas de las índoles sensiblemente captadas, tales como el hablar o el moverse de *este* hombre, son susceptibles de tal conocimiento "intelectualizado", conocimiento que tiene, además, un contenido concretísimo: en el mero "ver" se captan los sonidos o movimientos del ser que se ve, mientras que en la *conversio* todos esos elementos quedan remitidos a su *vivir* y no a otros aspectos universales presentes en las cosas –como, por ejemplo, el ser bípedo o el ser meramente vegetativo–. Así, al menos preliminarmente, se puede sentar que no todos los aspectos que comparecen en la entidad pueden ser reconocidos desde aquello que aprehende el intelecto y, a la inversa, que no todo contenido intelectual –y, por ende, universal– puede ser tomado como aquello *mediante* lo cual se reconocen las particularidades de las cosas. Unas líneas más abajo<sup>339</sup>, se ofrece una explicación de este límite, en la que, curiosamente, el Aquinate contrapone el modo en que la *conversio* se ejerce en el entendimiento humano y un proceso análogo –que solamente puede denominarse impropriamente "*conversio*"– que es propio del conocimiento no ya de los seres intelectuales, sino del animal. Según explica, la conversión intelectual o la continuación de lo conocido intelectualmente hacia lo sensible no consiste más que en poner las notas individuales o particulares presentes en la cosa bajo una naturaleza común (*sub natura communi*), esa que hemos denominado "esencia". En este caso, y así dice, se trata, por ejemplo, de reconocer lo que es hombre como *este hombre* o lo que es madera como *esta madera*. A mayor profundidad, se insiste entonces en que solamente son cognoscibles vía conversión aquellos elementos que, aun siendo particulares o propios del ente individual, puedan ser remitidos a cierta comunidad. Nótese que esto implica, directamente, que habrá ciertos aspectos entitativos entre los que quepa establecer comunidad –como las carnes y los huesos que se entienden como *estas* carnes y *estos* huesos– a la vez que habrá ciertos aspectos que rehúsen tal "universalización" –como, siguiendo nuestro ejemplo, la longitud de *estas* carnes y *estos* huesos, en los que el reconocimiento de la largura, consistencia, anchura o lo que se quiera no remite a algo absolutamente común a las cosas que son carnes y huesos–.

Es claro que esta idea vuelve a insistir en lo que ya conocemos de la *conversio* añadiendo un importante matiz: en el conocimiento del *phantasma* se trata, primera y principalmente, de universalizar lo conocido sensiblemente y, por tanto, tal cosa solo es posible en el caso en que los aspectos que presenta la entidad por ser *esta* no sean, por así decir, únicos y exclusivos de ella, sino que deben estar asimismo presentes en otras entidades, tanto como el hablar o el moverse no son índoles únicas de *este* hombre. Pero algo más. Y es que la tesis de que la *conversio* supone una captación de lo universal en lo particular parece no adaptarse plenamente al ejemplo citado arriba, en el que los aspectos particulares de este hombre –su hablar o su moverse– no son reconocidos a título de la naturaleza común

<sup>339</sup> Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, lib. 2, lect 13, n. 16.

"hombre" presente en seres numéricamente distintos, sino a título de otra noción que ha quedado rubricada como "vivir". En este sentido, si bien es claro que nociones como "hombre" y "vivir" remiten, ambas, a ciertos aspectos universales presentes en la entidad, solamente un concepto como "hombre" remite a las índoles tipo (a), que son aquellas que hemos denominado *esencias*. De otro modo: el ejemplo tomista no parece apuntar a que en el acto de poner al particular *sub natura communi*, aquello que cuente como naturaleza común sea la esencia (no al menos únicamente), pues "vivir" no es la esencia de las cosas que son hombres<sup>340</sup>. Por eso –y de ahí la oscuridad del pasaje– hemos de recurrir al análisis de esa otra modalidad análoga a la *conversio* y que es propia del animal, modalidad que aquí recibe el nombre de "estimación". En la estimación también se conoce lo particular bajo cierta noción universal, pero esto universal no aparece ahora como la esencia de la cosa sino como aquello que cuenta como principio o causa de las distintas operaciones, "efectos" o elementos que sensiblemente se observan en la entidad: en sus términos, en la estimación se conoce la cosa «según es término o principio de alguna acción o pasión»<sup>341</sup> (*secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis*): así conoce la oveja al cordero, que lo "entiende" no en tanto *este* cordero sino en tanto capaz de ser amamantado por él; así conoce la oveja a la hierba, no en tanto hierba, sino en tanto aquello que la nutre. Dado esto, parece ser que el ejemplo de Tomás involucra una suerte de "mezcla" entre ambos modos de la conversión: en efecto, captar lo particular de *este* hombre –siendo, además, esto particular un conjunto de acciones como hablar o moverse– es tanto ponerlo bajo una índole común, independientemente de que esta no sea estrictamente su esencia– cuanto ponerlo bajo una comprensión en la que eso común aparece como principio de las acciones u operaciones visiblemente observables, tanto como el "vivir" es principio de las acciones del moverse o del hablar.

De esto se desprende, entonces, que hay dos criterios que deben cumplirse para que en el proceso intelectual de la conversión el entendimiento sea capaz de reconocer universalmente lo particular –o lo particular *en* lo universal–: son cognoscibles *via* conversión aquellos elementos del ente que puedan ser remitidos a algo común que cuente, además, como principio o como cierta causa de dichos elementos. Y, justamente, se ve ya claro que ni los aspectos entitativos tipo (b) ni (d) son cognoscibles de este modo. En efecto, la categoría (b) está constituida por aquellos aspectos que, en el ente, son accidentes pero que no están presentes en otras entidades que son del mismo tipo y, así, tampoco cabe establecer comunidad entre estos y otros posibles. Así, en ningún caso el entendimiento podrá comprender los mismos en virtud de lo conocido *vía* simple aprehensión, pues aquí no se cumple el que haya una remisión universal a dichos aspectos. En contraste, las

<sup>340</sup> En efecto, en la tradición aristotélica, y se ha señalado *a latere* en alguna ocasión, la esencia se constituye como especificación de un género gracias al solapamiento de este con una diferencia específica. En este sentido, "vivir" puede ser considerado un género superior que abarca, sí, otras especies o esencias, pero que como tal no puede ser él mismo una especie, en tanto carece de especificación.

<sup>341</sup> Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, lib. 2, lect. 13, n. 16.



determinaciones (c) sí son susceptibles de este conocimiento, justamente porque ellas se definen como accidentes comunes presentes en otras entidades. Lo mismo con respecto a (d), categoría que involucra las sustancias primeras o los particulares en tanto tales, i.e., no ya en tanto *este* hombre. De otro modo: una cosa es conocer la naturaleza universal "hombre" dada en este particular –y esto es el conocimiento de lo particular *en* lo universal– y otra diversa conocer a Sócrates en tanto Sócrates, siendo esto imposible de conocerse mediante la conversión al fantasma.

Ontológicamente, tenemos que la limitación que impone el Aquinate a la captación de los efectos de la esencia, tiene su estricto correlato en el hecho de que hay ciertas propiedades, justamente las de tipo (c), que parecen ser comunes a las cosas numéricamente distintas y respecto a las cuales la esencia cuenta como causa efectiva de las mismas. Profundizar en esta tesis es, a la vez, transitar ya por los caminos del hábito compositivo pues –como tendremos ocasión de estudiar– este hábito es el que ofrece al cognoscente conocimiento de que *de hecho* existen algunos atributos entitativos cuya relación con la esencia es tal que, dada la esencia, estarán presentes también en todas aquellas entidades que sean de la misma esencia –o, usando términos lógicos, tal que "se siguen" de la esencia–. Empero, y aún sin entrar en este tema, baste ofrecer una breve clasificación de qué propiedades son, a juicio del Aquinate, de este tipo y ello por cuanto, como veremos abajo, Bruno ofrece un planteamiento similar, si bien no enteramente idéntico. Siguiendo a Bos<sup>342</sup>, Tomás de Aquino considera que la esencia o forma de la cosa es causa de al menos un tipo de propiedades siendo que, por tanto, serán comunes a todos aquellos seres que sean esencialmente idénticos: las *cualidades*. Las cualidades, como se dice ya en las *Categorías*<sup>343</sup>, son un género que engloba atributos o determinaciones que constituyen a las sustancias primeras y que, a juicio del Aquinate, pueden ser a su vez de distinto tipo<sup>344</sup>: en su clasificación, establecerá que hay cualidades que tienen que ver con la misma naturaleza de la cosa –si se quiere, su esencia–, mientras que otras son relativas a sus acciones, a sus pasiones y a las cantidades<sup>345</sup>. Sea como sea, de este planteamiento solo interesa destacar que las cualidades esenciales se denominan *disposiciones*. Con ello explica Tomás de Aquino que cualquier ente es depositario, en virtud de su esencia, de cierta capacidad común de obrar: así, una disposición es la capacidad común en virtud de la cual los seres que son de la esencia "hombre" pueden ejercer el efectivo ejercicio de la razón. Dicho sea, si la disposición cuenta como esa cualidad común presente en las cosas que son de la misma esencia, su efectiva actualización –denominada hábito, como ya sabemos–, ya no podrá ser naturalmente común a los individuos,

---

<sup>342</sup> Egbert Peter Bos y Alfred Van-der-Helm, "The Division of Being Over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and John Duns Scotus", en *John Duns Scotus (1265/6–1308): Renewal of Philosophy*, ed. Egbert Peter Bos (Amsterdam: Rodopi, 1998), 183-96.

<sup>343</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 3b10-3b25, 39.

<sup>344</sup> Eduardo Sánchez, "La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles", *Cuadernos de Anuario Filosófico* 107 (Pamplona: EUNSA, 2000), 40.

<sup>345</sup> *Ibíd.*

sino propia o particular. Aplicando la tesis ya desarrollada, se ve entonces que si bien el conocimiento de la esencia y de ciertas cualidades suyas –como las disposiciones– es posible en el "retorno" que se ejerce en la conversión al fantasma, no ocurre lo mismo con los modos ya particularizados en que estas cualidades se dan en cada caso –y, así, los hábitos propios de cada individuo, por mucho que quepan reconocerse como disposiciones, no pueden determinarse como científicamente cognoscibles.

Llegamos con esto al término del conjunto de argumentos de naturaleza gnoseológica y ontológica con los que Aristóteles va delimitando el campo objetivo o el conjunto de objetos propios del método científico. Sintetizando todo lo dicho, hemos comenzado señalando que la simple aprehensión es un acto en el que el entendimiento concibe o aprehende ciertos aspectos de la naturaleza, concretamente las esencias y las propiedades comunes. Ambas cuentan como materia adecuada al conocimiento científico por cuanto son "mejor conocidas", "anteriores" y "causales" –o, en el caso de las propiedades comunes, efectos de aquellas. Ya ontológicamente, hemos visto que si las partes entitativas de tipo (a) y (c) son objeto del método, no así (b) y (d). Asimismo, y en virtud de la consideración "efectual" de estos dos últimos ítems, hemos transitado de modo preparatorio por la diferencia que pone Aristóteles entre los efectos necesarios y ocasionales. Esta última diferenciación nos ha hecho ver que hay una estrecha relación entre las cosas que son de tipo (c) y aquellas cosas que son causadas por la esencia –o, si se quiere, aquellas cosas que, dada la esencia están necesariamente en todas las cosas que son de la misma esencia–. Del mismo modo, se pueden poner en relación aquellas propiedades tipo (b) con las que no se siguen de la esencia, sino de otros elementos involucrados en la totalidad integridad entitativa. El método científico tiene ya una primera delimitación clara: su campo objetivo se restringe a los seres tipo (a) y (c) y, como veremos ya en el capítulo siguiente, a las relaciones que se establecen entre ambos, que son en todo caso relaciones de causalidad necesaria.

### § 3. La teoría bruniana de la división y los límites del método

Finalizado el examen de la teoría aristotélica de la división, y de sus ramificaciones por la ontología, es momento ya de abordar la doctrina de Bruno y de hacerlo, evidentemente, en virtud de nuestro objetivo, que no es otro que determinar qué elementos de la naturaleza cuentan, a su juicio, como objetos legítimos del conocimiento científico. Hasta donde sabemos, no hay en la obra de Bruno un estudio sistemático o detallado acerca de esta cuestión lo que no obsta, naturalmente, a que no existan en sus textos elementos suficientes que permitan reconstruir su planteamiento. Tomando como apoyo el mismo procedimiento analítico que hemos aplicado a la filosofía del Estagirita vamos a estudiar aquí la teoría

bruniana de la división, focalizándonos tanto en sus aspectos gnoseológicos –sus tesis acerca de la simple aprehensión– cuanto en los aspectos gnoseológicos –aquí también en lo relativo a la índole universal y causal propia de las "partes" esenciales" del "todo" entitativo–.

Quizás uno de los elementos más difíciles –pero también más fascinantes– de la entera filosofía del Nolano no sea sino su peculiarísima teoría del conocimiento en la que, como vamos a ir viendo, la facultad imaginativa cumple un rol cardinal y radicalmente diverso al que se observa en la gnoseología aristotélica. Ciertamente, su doctrina copa no pocas problemáticas y asuntos que han sido tratados por diversos intérpretes –y así vimos en el capítulo anterior–. Por lo que a nuestros intereses respecta, es claro que debemos abordar el tema únicamente en lo que concierne al momento divisivo del método científico o, en otros términos, en lo relativo al tema de la simple aprehensión. Además, en todo caso nuestra circunscripción analítica debe estar orientada a detectar qué elementos hay en su doctrina acerca de la aprehensión de las "partes" del "todo" entitativo que conlleven, de suyo, el establecimiento de un límite al campo objetivo propio del método científico. Adelantando lo que vamos a ver, de la teoría de Bruno se desprende que en el primer momento o "fase" del método ocurre, sí, una captación de las "partes" esenciales del ente y en este sentido no se aprecia diferencia alguna con la propuesta aristotélica. Sin embargo, y aquí radica el eje crítico de la *nova philosophia*, el Nolano va a insistir casi obsesivamente en que las esencias así captadas no son ni estrictamente universales ni estrictamente particulares. Entiéndase bien: no se trata de que *ontológicamente* no quepa hablar en su obra de algo como la diferenciación entre "entidades" o aspectos de la naturaleza que sean, algunos, universales y, otros, particulares. Se trata, antes bien, de que las esencias *en tanto conocidas* corresponden a un cierto "producto" mental en el que aparecen conjugados los aspectos universales y particulares que están dados en el "todo" entitativo. En otros términos: captar o entender la esencia del ente implica, necesariamente, captar no solo aquello común presente en individuos numéricamente diversos sino también aquello que hace que *este* particular sea *distinto* de *aquel* otro. La consecuencia de este planteo, en la que habremos de abundar, se adivina fácilmente: si el programa aristotélico sostiene que ya en el primer momento del método hay una abstracción o remoción de los elementos que particularizan al ente, abstracción que es fundamento gnoseológico de que la ciencia no pueda alcanzar objetivamente ni los particulares –o entidades de la categoría (d)– ni los accidentes no comunes –o entidades de la categoría (b)–, en Bruno, en cambio, la diferenciación entre lo universal conocido y lo particular conocido no juega papel alguno en su delimitación del conocimiento. En síntesis: dado que aprehender la esencia es aprender lo universal y lo particular involucrado en las entidades, entonces ya positivamente, la ciencia puede tomar como objeto legítimo tanto las cosas universales cuanto las particulares.

Respecto a las consideraciones ontológicas, relativas al estatuto y propiedades reales de las esencias, veremos –ya en el siguiente epígrafe de esta sección–, que Bruno también

piensa las esencias como causas, pero de un modo distinto al pensado por Aristóteles. Y es que, en su obra, opera un profundo cambio de perspectiva cuyo nervio no es otro que entender las esencias como *potencias* comunes a los entes numéricamente distintos y que, en tanto causas, son aquello en virtud de lo cual la cosa es lo que es y tiene las propiedades que tiene.

### 3.1 La teoría bruniana de la simple aprehensión

Si bien *De la causa* no es el mejor lugar para estudiar el modo en que el entendimiento es capaz de recabar o generar conceptos cuyo alcance objetivo sean las esencias comunes o universales a lo numéricamente distinto, en el diálogo quinto Bruno va intercalando una serie de interesantes apreciaciones acerca de los conceptos, tanto en lo que concierne a su alcance objetivo, cuanto en lo que concierne al modo en que el entendimiento concibe. Hay que decir que en estas páginas se discute principalmente el tema escolástico –recogido ampliamente también por Ficino<sup>346</sup>– de las relaciones que quepan establecerse entre las nociones de "ente" y "uno" –así como entre otras afines como las de "simplicidad" o "indivisibilidad". Aunque ni "ente" ni "uno" son términos que vengan a recoger los aspectos esenciales de las cosas, muy bien podemos servirnos de las reflexiones del Nolano acerca de la forma de la representación propia de estos conceptos para, ulteriormente, aplicar lo obtenido a nuestro tema, que no es otro que la naturaleza de los conceptos formales esenciales.

Preliminarmente, se observa sin dificultad que en esta parte del *De la causa* confluyen distintos espacios teóricos que Bruno no discrimina adecuadamente. Y es que su discusión parece incardinarse, en primer lugar, en lo ontológico, por cuanto se considera la manera en que la Sustancia y las cosas de la naturaleza "son" y "son unas"<sup>347</sup>. En íntima ligadura con lo dicho, también se discute la manera en que cabe *decir* de la Sustancia y de las cosas que "son" y que "son unas" o, en otros términos, se pregunta si, dada la naturaleza de la "unidad" que compete a la Sustancia –y en virtud de la cual se dice que es "una"–, y dada la radical distinción existente entre la Sustancia y la *natura*, es legítimo predicar la noción "uno" también de las cosas que pueblan el universo. Junto a esto, hay una serie de apreciaciones acerca de los conceptos, tanto en lo que concierne a sus propiedades, cuanto en lo que concierne al modo en que el entendimiento *concibe*. Finalmente, hay una dimensión "histórica", si entendemos por ello que todo el proceso argumentativo del Nolano se dirige hacia –o *contra*– tres corrientes filosóficas como son el aristotelismo, el pitagorismo y el platonismo.

---

<sup>346</sup> Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, 50-7. En estas páginas, Spruit realiza un breve estudio de la adopción bruniana del tema de la unidad trascendental, en la que destacan las influencias de Ficino, Tomás de Aquino y Plotino. Pese a que este tema excede los límites de nuestro trabajo, en el capítulo siguiente haremos referencia al concepto bruniano de "unidad": es "uno" aquello que complica en sí una miríada de elementos diversos, como la unidad de la Sustancia es la absoluta conjunción de sus infinitas especies e individuos.

<sup>347</sup> BDI, *Causa*, 318.

Dentro de este entramado, la dimensión que primeramente nos interesa destacar es la segunda, relativa a si se pueden predicar de la Sustancia y de las cosas de la naturaleza los términos "ente" y "uno". De otro modo, se trata de cuestionar si estos términos recogen o "especulan" aspectos o índoles presentes en estos dos espacios de lo real y si, consecuentemente, puede decirse de ellos que son (o tienen) las propiedades del "ser" y del "ser uno". Primeramente, Bruno establece que ambos términos se dicen más propiamente de la Sustancia que de las entidades naturales y el argumento en que descansa esta tesis lógica es puramente ontológico: la Sustancia es una –o mejor es la misma Unidad<sup>348</sup>– y su unidad consiste en *complicar*, comprender o contener en sí la totalidad de las cosas del universo<sup>349</sup>. La Sustancia es también lo ente mismo o aquello a lo que compete el "ser" de modo pleno, porque el conjunto de diferencias, movimientos, divisiones, estados y elementos múltiples que se observan en la *natura* no le conciernen más que como accidentes suyos. Por estas razones, que apuntan a la naturaleza o al ser más propio de la Sustancia –y por ende a la dimensión ontológica presente en estas páginas–, Bruno considera que, entonces, la Sustancia «si chiama lo ente»<sup>350</sup> en sentido más propio y, asimismo, también más propiamente se dice de ella que es "una". En suma, si cabe atribuir ambas nociones a la Sustancia es porque ella exhibe como "propiedades" suyas las características apprehendidas o captadas mediante estas dos nociones.

Que la noción "unidad" sea más propiamente predicable de la Sustancia no obsta a que quepa decirse también de las cosas de la naturaleza. Bruno vuelve a remitir a lo ontológico para justificar este punto: «*così la essenza de l'universo è una nell'infinito ed in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sí che a fatto il tutto e ogni parte di quello viene ad esser uno secondo la sustanza*»<sup>351</sup>. Según leemos, cada "parte" de la naturaleza –o en otros términos cada una de las cosas numéricamente distintas– es también "una" porque la misma Sustancia o su "esencia" *una* se da o se extiende también *por* y *en* todas las cosas. Como se puede intuir, la manera en que la Sustancia es "una" y la manera en que las cosas son "unas" difiere, al menos por cuanto el tipo de unidad que exhibe la Sustancia parece colocarse como fundamento del tipo de unidad que exhiben los entes naturales. Por eso, dicho sea, dirá que "uno" y "ente" aplicados a las cosas de la naturaleza, «*non significano uno assoluto, e però non si possono riferire alla sustanza, a l'uno, a l'ente, ma per la sustanza, nell'uno e circa lo ente, come modi, raggioni e forme*»<sup>352</sup>.

Profundizando en esto, la legitimidad de que ambas nociones puedan predicarse de estos dos ámbitos de lo real se descubre apelando a lo ontológico: es el *hecho* de que las cosas sean "unas" de modo similar a como la Sustancia es "una" –i.e., conjugando, complicando o "unificando" elementos que son numéricamente diversos, dispersos o distintos– lo que

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, 324.

<sup>349</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>350</sup> *Ibid.*, 327.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 326. Las cursivas son mías.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 328.

justifica que dicha noción sea predicable de las mismas, si bien de distintas maneras. Precisamente por eso, un paso necesario del argumento de Bruno consiste en, por así decir, "localizar" en la naturaleza misma una serie de entidades que exhiban esta característica o, lo que es igual, en señalar diversos ámbitos ontológicos cuyo ser se resuelva en complicar o unificar elementos que sean distintos: ejemplos del tipo de unidad "complicante" son, para Bruno, los fármacos o la temperatura<sup>353</sup>.

Pues bien, lo más interesante ahora es que junto a esta condición, relativa a la pretensión y cumplimiento referencial u objetivo de los conceptos –ya sean esenciales o de otro tipo–, Bruno pone otra, un tanto más difícil de determinar. Explica que para concluir y justificar adecuadamente que estos conceptos puedan predicarse a la manera señalada no basta con recurrir a los *hechos*, sino que también es preciso utilizar signos (*signi*)<sup>354</sup> adecuados. En clara inspiración cusana, entiende que estos signos deben ser afines o ser "como" algunos signos de los que se sirve la matemática y, más concretamente, la geometría. En general, su argumento postula la existencia de ciertas construcciones del entendimiento –como la figura representada por un ángulo recto que oscila sobre uno de sus ejes "generando" infinitos ángulos de infinitos grados<sup>355</sup>– que son óptimas para representar figurativamente el tipo de unidad que concierne a la Sustancia, siendo estos signos tales que «per similitudini *molto espressa* si vede come la una infinita sustanza può essere in tutte le cose tutta, benché in altri finita in altri infinitamente, in questi con minore in quelli con maggiore misura»<sup>356</sup>. Naturalmente, esta reflexión ya no concierne –no al menos directamente– al ámbito de la verificación o "cumplimiento" de la intención objetiva inherente a los conceptos sino, antes bien, a la *semejanza* existente entre los conceptos y las realidades a las que apuntan –se trata, pues, del tercer ámbito analítico presente en estas páginas.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que los conceptos deban mostrar con una similitud *molto espressa* cosas como la "unidad", el "ser" o lo que se quiera? Un buen modo de formular más adecuadamente esta cuestión pasa por entender que para el Cusano el uso de algunos signos geométricos es adecuado para "mostrar" o "señalar" ciertas "cosas" a las que la razón discursiva no alcanza debido a sus propios límites<sup>357</sup>: es el caso de la noción "máximo" (y su necesario correlato idéntico, lo "mínimo"): lo máximo escapa a toda proporción comparativa, y dado que la función del entendimiento se desarrolla necesariamente vía comparación, no queda sino el uso de ciertos signos que "muestren" esta característica: «como el polígono respecto al círculo, que sería tanto más similar al círculo cuanto que, siendo inscrito, tuviera

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, 338. Naturalmente, determinar de qué manera las entidades naturales son una suerte de unidades complicantes es una cuestión que atañe a la ontología. Más abajo, en la sección dedicada al alcance objetivo de la *simplex apprehensio* explicaremos esta idea.

<sup>354</sup> BDI, *Causa*, 335.

<sup>355</sup> *Ibid.*, 337-8.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 337. La cursiva es mía.

<sup>357</sup> Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, ed., trad. y notas de Manuel Fuentes Benot (Barcelona: Orbis, 1984), I, XI, 43-4.

un mayor número de ángulos, aunque, sin embargo, nunca sería igual, aun cuando los ángulos se multiplicaran hasta el infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo»<sup>358</sup>. En *De la causa*, Bruno pone algunos de estos símbolos y parece que todo su argumento está orientado a establecer que también conceptos como "uno" deben ejercer su capacidad representativa al modo en como estas figuraciones geométricas lo hacen. Así, la dificultad aquí concierne a la manera en que los mismos conceptos –y no ya únicamente la figuración geométrica– deben establecer una suerte de representación de las cosas que sea *molto espressa*.

Con interés por ahora más propedéutico que analítico, podemos seguir profundizando en esta dificultad recordando que para Aristóteles, la capacidad representativa del concepto se entiende en términos de semejanza, y es el caso que las imágenes se asemejan al modo de la figuración, no así los conceptos, respecto a los cuales "semejanza" viene a indicar la manera en que el entendimiento recaba ciertos aspectos de la realidad, y que parece ser radicalmente diversa a la manera en que las imágenes lo hacen<sup>359</sup>. En segundo lugar, podemos remitir a un conocido pasaje de la primera *Crítica* kantiana, donde se explica que «[e]l concepto de perro, por ejemplo, designa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de un cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna particular figura que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer *in concreto*»<sup>360</sup>. Si, de un lado, no resulta fácil entender en qué consistiría una figura o un esquema figurativo cuya forma general sea capaz de representar lo sensible sin incorporar ninguna de las concreciones que constituyen lo sensible mismo –o si se quiere, una figura que, de algún modo "intelectualice" o "generalice" el contenido de la experiencia sensible sin ser por ello (aún) un concepto–, tampoco resulta sencillo, de otro, determinar la naturaleza y operaciones propias de la facultad que genera tales esquemas. Como indica Umberto Eco al respecto de las palabras de Kant: «este esquematismo de nuestro entendimiento, que atañe también a la simple forma de las apariencias, es un arte escondido en las profundidades del alma humana. Es un arte, un procedimiento, un trabajo, una construcción, pero se sabe bastante poco con respecto a cómo funciona»<sup>361</sup>. Naturalmente, no estoy sugiriendo esto más que como evocación lejana –o quizás no tanto– de las dificultades que presenta la teoría del concepto del Nolano: porque al igual que ocurre con la *figura* del cuadrúpedo, el concepto bruniano no solamente es una cierta estructura a su modo *figurativa* sino que, además, por ser concepto, está en su naturaleza la capacidad de aplicarse gnoseológicamente a todo aquello de lo que es concepto y de

<sup>358</sup> Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, I, III, 27-8.

<sup>359</sup> Más profundamente, la manera en que las imágenes representan es la propia de lo que arriba hemos denominado "*sēmeion*" y "*symbola*" y que, como tal, es diversa a la manera en que lo hace el *noema*. Si respecto al primer tipo de entidades mentales la relación de semejanza puede ser entendida en términos "pictóricos" o de "similitud" –al igual que un mapa es un conjunto de trazos organizados que representan un cierto espacio físico asemejándose "visualmente" a él gracias al uso de proporciones y otros recursos–, es el caso que la naturaleza de la semejanza que establecen los conceptos con lo real es una cuestión bastante más oscura, simplemente porque los conceptos no son figurativos o no se asemejan a lo representado de la misma manera que lo hacen las imágenes.

<sup>360</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, ed., trad. y notas de Pedro Ribas (Madrid: Gredos, 2010), B 136, 170.

<sup>361</sup> Umberto Eco, *Kant y el ornitorrinco*, trad. de Helena Lozano Miralles (Barcelona: Lumen, 1999), 89.

predicarse lógicamente de todo aquello de lo que cabe decirse. Es más, al igual que ocurre en el caso de Kant, el estudio de la teoría del conocimiento de Bruno exige indagar en torno a una capacidad o "arte" que ha permanecido y aún permanece escondida en un lugar particular del alma que, como indican también Castoriadis<sup>362</sup> y Durand<sup>363</sup> –cada uno a su manera– no es otra que la *imaginación*. En síntesis: el punto de partida de la teoría del concepto de Bruno es la tesis de que los conceptos deben ser *como* las imágenes o las figuras y una tesis tal, que es el eje fundamental de su entera gnoseología, presenta no pocas dificultades.

Pues bien, para determinar qué entienda el Nolano por semejanza *molto espressa* podemos acercarnos ahora a la dimensión propiamente histórica de estas páginas del *De la causa*, en la que apunta a la contraposición entre, de un lado, el modo en que sus principales contendientes –platónicos, pitagóricos y aristotélicos– determinan la relación de semejanza entre los conceptos y aquello a lo que apuntan y, de otro, la manera en que según Bruno se establece dicha semejanza. Concretamente, dice que «i Peripatetici e Platonici infiniti individui riducono ad una individua ragione di molte specie [...]. Perché, trattando fisicamente poi, non conosceno uno principio di realtà ed essere di tutto quel che è, come una intenzione e nome comune a tutto quel che si dice e si comprende. Il che certo è accaduto per imbecilità di intelletto»<sup>364</sup>. De entre el conjunto de características que Bruno destaca, tenemos que tanto los platónicos como los peripatéticos entienden las especies no solo como nombres comunes a las cosas, o como intenciones generadas gracias a los procesos cognoscitivos sino, lo que es más importante, como ciertas representaciones que tienen la particularidad de ser razones indivisibles (*individua ragione*) o, lo que es igual, *simples*. Dado esto, nos posicionamos en la crítica que va a ejercer el Nolano a la tesis, explicada arriba, de que el concepto formal o la forma mediante la que el entendimiento es de naturaleza *simple* o indivisible –como, recordemos, el concepto "hombre" no implica que la mente del cognoscente sea informada por las formas de la "animalidad" y la "racionalidad" ni tampoco, por lo mismo, que dichas formas estén enlazadas o unificadas de algún modo–.

En la base de esta tesis está la analogía que Bruno establece entre la manera en que la facultad imaginativa genera ciertas figuras o constructos gracias a los datos obtenidos vía la sensibilidad y la manera en que el entendimiento –o la facultad "intelectual"– genera *conceptos* que son una semejanza *molto espressa* de lo real mismo. Tal analogía depende en último

---

<sup>362</sup> Cornelius Castoriadis, "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, trad. de Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 2005). En este capítulo, Castoriadis estudia el *De anima* aristotélico, considerando que cabe ver ya en esta obra dos sentidos fundamentales del concepto "imaginación", relativos a las dos maneras básicas en que esta facultad desarrolla sus operaciones. Lo que Castoriadis denomina "imaginación segunda" corresponde al sentido usual que adquirió el término en la historia de la filosofía, al menos hasta Kant, esto es, como facultad mediadora entre la sensibilidad y el intelecto y ordenada a este último; junto a esta noción, Castoriadis entiende que Aristóteles habla también de una imaginación primera que es una suerte de acto creativo libérrimo y que, como dice en la página 173 «no puede ponerse en relación con la verdad de atribución o verdad lógica, ni ser colocada bajo su dependencia».

<sup>363</sup> Durand, *La imaginación simbólica*, 9.

<sup>364</sup> BDI, *Causa*, 333-4.



término todavía de otra, la que Bruno sienta entre el modo en que *en* la naturaleza las cosas están unificadas y el modo en que *en* la facultad imaginativa los datos de la sensibilidad están unificados. Respecto a esto último, Bruno explica que si la Sustancia es una extensión infinita cuajada de infinitas formas que no la dispersan y que *en* ella están organizadas, ordenadas y unificadas, lo mismo acaece con la extensión de la imaginativa, conformada por infinidad de figuras sistemáticamente organizadas, figuras que, por su parte, contienen en sí otras figuras también ordenadas. De otro modo: la Sustancia y la *substantia mentis*, si bien no son idénticas, son análogas por cuanto ambas operan *unificando* la totalidad de partes que compone el universo infinito<sup>365</sup>. En *De imaginum* la similitud entre ambas cosas aparece mejor precisada: la Sustancia –concretamente su aspecto Materia– es una trama infinita, un seno o *subiectum* infinito que contiene en "potencia" una miríada también infinita de formas dispuestas a ser educidas o, de otra manera, dispuestas a ser iluminadas y distinguidas por la Luz infundida por su aspecto Forma. En idénticos términos ocurre con el *subiectum imaginum*, que es como

«una sustancia indivisible que permaneciendo idéntica concibe las múltiples figuras y caracteres de las cosas [...]. Es este un mundo y un seno en cierto modo insaciable, que no solo contiene las figuras de las cosas concebibles externamente según su real grandeza y número sino que, por virtud de la imaginación, conjuga también grandeza a grandeza, número a número. Así como [en la naturaleza] en virtud de pocos elementos se componen y generan especies innumerables, en virtud de este principio eficiente intrínseco, las formas de las especies naturales no solo se custodian en este amplísimo seno, sino que ciertamente pueden ser multiplicadas más allá de toda proporción según la multiplicación de las innumerables imágenes que podemos concebir»<sup>366</sup>

A igual que en *De umbris*<sup>367</sup>, se explican aquí los dos elementos basilares de toda figuración, a la par que se hace un somero repaso de las condiciones ontológicas que están a su base. La imaginativa, leemos, genera lo que Bruno denomina "figuras" y "caracteres" de tipo plenamente empírico de las cosas. Además, tales figuraciones tienen su origen último en la superficie de la Sustancia o, lo que es igual, derivan de las diversísimas maneras en las que la Sustancia se "expresa" en la naturaleza y que Bruno, como dijimos en el capítulo anterior, denomina usualmente *indumenta* –dicho sea, en *De compendiosa architectura* asimila los *indumenta* a las *sephirots* de la cábala, diciendo que «[l]os judíos cabalistas recurren a las diez

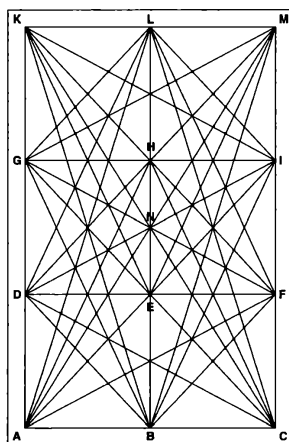
<sup>365</sup> BOLC, *De magia*, 435.

<sup>366</sup> «individua quaedam substantia est, quae eadem tum rerum multarum figuras atque characteres concipit [...]. Hic est mundus quidam et sinus quodammodo inexplebilis formarum et specierum, qui non solum species rerum externe conceptarum continet secundum earundem magnitudinem atque numerum, sed etiam virtute imaginationis magnitudini magnitudinem, numero numerum apponit. Rursumque sicut ex paucis elementis natura innumerabiles species componuntur et coalescunt, ita et opere istius intrinseci efficientis non solum specierum naturalium formae in isto amplissimo sinu reservantur, verum quoque ad innumerabilium imaginum multiplicationem improporcionabiliter concipiendarum multiplicari poterunt». BOMN II, *De imaginum comp.*, 538-40. La misma analogía se establece en BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1140-2.

<sup>367</sup> BOMN I, *De umbris*, 48.

*sephirot*, mientras nosotros –no para añadir más sino para explicarlas– recurrimos a treinta indumentos»<sup>368</sup>–. A mayor profundidad, la Sustancia es un seno "uno" cuya unicidad no es sinónima de *simplicidad*: la Sustancia se dice "simple" y "una" en cuanto está conformada por una multiplicidad infinita de entidades o elementos que están en ella ordenados y conformando un todo infinito y único. Análogamente ocurre con el seno uno y simple de la facultad imaginativa: en ella todas las ídoles, "partes" o aspectos captados desde los "todos" entitativos gracias a las facultades sensibles son organizados, ordenados y sistematizados en estructuras plenamente figurativas "hechas" de todos esos datos sensibles. De otro modo: de la misma manera que, respecto a la Sustancia, "simplicidad" no quiere decir una *disolución* de la complejidad en una unidad indistinta, tampoco así ocurre con la "simplicidad" de las imágenes, que son unidades complejas generadas a través de la combinación de elementos, de aspectos empíricos o de las diversas "partes" entitativas captadas por la sensibilidad y "llevadas" al seno de la fantasía.

Independientemente aún del proceso gnoseológico que permita al cognoscente generar estos productos imaginativos, baste por el momento insistir en la tesis de que las imágenes brunianas son un cúmulo ordenado de datos sensibles y que, como vamos a ver inmediatamente, esta suerte de "forma imaginativa de la representación" es también análoga a la forma de la representación propia de los conceptos, ya sean los que alcanzan objetivamente la esencia, ya sean los que alcanzan otros aspectos de la realidad. Antes de verlo, y para insistir en la naturaleza compleja de los productos de la imaginación, nada mejor que *ver* alguna de las innumerables imágenes que transitan por la obra de Bruno, en este caso, tomada del *De imaginum*<sup>369</sup>:



<sup>368</sup> «[q]uae omnia Iudaei Cabalistsae ad decem Sephiroth, et nos ad triginta, haud quidem illis addentes sed easdem explicantes, redegitur indumenta». BOL, *De comp. arch.*, 81.

<sup>369</sup> La imagen es una adaptación de la xilografía original de Bruno a cargo de Mino Gabriele, en BCI, 601.

A título de ejemplo, y como señala Gabriele<sup>370</sup>, hay en esta imagen una terna básica, conformada por las letras "A", "B", y "C", a las cuales van respectivamente asociadas tres imágenes: la de un agente que, por definición, está en potencia de realizar diversos actos, la de los instrumentos de los que se sirve el mismo y de las circunstancias que lo envuelven, y, finalmente, la de la operación que lleva a cabo el agente. Por su parte, cada una de estas ternas se relaciona primera y principalmente con las ternas puestas verticalmente sobre ellas, y, así, a "A" van asociadas las letras "D", "G" y "K" que, por su parte, son simbolizaciones de distintos agentes. Esta imagen permite así presentar en una *unidad sinóptica* no solamente una acción u operación cualquiera, sino los elementos que natural y necesariamente van ligados a ella, a saber, el agente que la lleva a cabo, los instrumentos de los que se sirve, las circunstancias que la envuelven y, además, los lugares donde tal operación encuentra término –por ejemplo, otros agentes, otros instrumentos y acaso otras circunstancias, lo cual viene representado por las diagonales que unen los vértices principales y los "vértices" señalados por cada letra–. En suma, toda imagen es una cierta estructura en la que sus miembros aparecen unificados precisamente mediante *esa* estructura, a la vez que aparecen organizados y diferenciados, y diferenciados no solamente mediante el lugar que ocupen en la figuración, sino también en función de sus atributos particulares, que Bruno gusta en denominar *adjetos*<sup>371</sup>.

Pues bien, como decíamos, en la filosofía de Bruno no solamente se establece una analogía en la manera en que la Sustancia unifica y organiza sus elementos y las operaciones propias de la imaginativa, sino que, y esto es lo fundamental, esta analogía se traslada también al reino de los conceptos: así, esta combinación, complexión, mezcla y juntura de imágenes físicas, visivas o sensibles –que es análoga a la combinación, complexión, mezcla y juntura de seres que la misma Sustancia es– *se traslada* en estricto paralelismo a los conceptos mismos que quedan definidos, entonces, como unidades complejas. En este sentido, y como indica Cuclas, «[t]he superiority of his own system, as he outlined in the *De imaginum*, was the fact that it was "divinely enlarged" (*divinitus elargitam*) so as to deal with the "speculative sciences" (*scientiarum speculativarum*) and "other intellectual powers [of the soul]" never dreamt of by Lull whe he devised the original art»<sup>372</sup>.

Por supuesto, la analogía, al menos en los términos en que venimos estudiando, alcanza por el momento únicamente a la *forma de la representación*. En otros términos: pese a que ya sabemos que *lo* que unifica la imaginativa es la miríada de datos sensibles, que desde las superficies de las cosas informan las potencias cognoscitivas, en la asimilación bruniana que va del constructo imaginativo al constructo conceptual solo se afirma que, de la misma manera

---

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> BOMN I, *De umbris*, 166-80.

<sup>372</sup> Stephen Cuclas, "«Illa est mater, haec vero filia»: reformed lullism in Bruno's later works", en *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588)*, ed. Thomas Leinkauf (Pisa-Roma: Institutio editoriale e poligrafici internazionali, 2004), 63.

que las imágenes son estructuras complejas, también los conceptos. Solamente cuanto analicemos con más profundidad el *proceso* cognoscitivo que fundamenta lo dicho, podremos determinar la naturaleza y estatuto de los "datos" que son propios de la organización y estructuración conceptual.

Pues bien, para comprender adecuadamente la analogía entre la imagen y el concepto, podemos separar las dos características fundamentales de toda imagen. Como venimos diciendo, las imágenes son "unas", siendo que su unidad ha de entenderse como reunión organizada de una cierta "complejidad". Esta idea reluce ya, si bien de un modo un tanto difuso en *De la causa y Sigillus*, donde se insiste en el carácter de "uno" del concepto y se dice que, de algún modo, esta unidad ha de ser compleja. Empero, estas ideas serán mejor explicadas en *De umbris*. En *Sigillus* expone que el proceso cognoscitivo se cumple en dos momentos, denominados respectivamente "contracción" y "abstracción". En el primero se capta la multiplicidad diversidad y diferencia –pero también la uniformidad– de todas las *esencias* presentes en el *seno de la naturaleza* siendo que tal captación no se produce por una suerte de "contacto" entre el entendimiento y dichas esencias, sino por el "contacto" con las cosas mismas, esto es, con las figuras y superficies *en* las que dichas esencias se contraen ontológicamente<sup>373</sup>. En el segundo, el entendimiento abstrae *de* lo ya aprehendido vía contracción un nuevo contenido, que esta vez es ya de naturaleza más conceptual por cuanto aquí «reunimos el ser de muchos e infinitos particulares en especies, estas en más géneros intermedios, estos en diez o doce géneros determinados, y estos finalmente en un único género análogo»<sup>374</sup>. Por supuesto, ante palabras de tal cariz, uno está tentado a interpretar inmediatamente que Bruno está hablando aquí de un proceso abstractivo *a la* Aristóteles, en el que desde las figuras, notas o aspectos de la superficie el entendimiento obvia sus elementos diferenciadores para captar los aspectos comunes y esenciales<sup>375</sup>. Sin embargo, en *De la causa* señala que esta suerte de unidad que se alcanza en la abstracción bruniana es, como la unidad de la Sustancia, de carácter «*complicante e comprendente*»<sup>376</sup>. «[n]e delectamo in uno sensibile, ma massime in quello che *comprende in sé tutti sensibili*; in uno cognoscibile che comprende ogni cognoscibile; in uno apprensibile che abbraccia tutto che si può comprendere; in uno ente che complete tutto, massime in quello uno che è il tutto istesso»<sup>377</sup>. Ejemplos de esta suerte de unidad que ya no es del tipo de la unidad compleja de las figuraciones sensibles son, por ejemplo, ciertos conceptos matemáticos, tal como «il denario è una unità similmente, ma complicante, il centenario non meno è unità, ma piú complicante; il millenario non è unità meno che l'altre, ma molto piú complicante»<sup>378</sup>.

<sup>373</sup> BOMN II, *Sigillius sigillorum*, 292-4.

<sup>374</sup> «cum infinita individua in species, innumerabiles species in plurima genera media, haecque in determinata decem vel duodecim et ipsa in unum analogum supraemum omnium colligimus». *Ibíd.*, 294.

<sup>375</sup> Y esta es, justamente, la opción interpretativa de Spruit, como ya señalamos en el capítulo anterior.

<sup>376</sup> BDI, *Causa*, 341.

<sup>377</sup> *Ibíd.*, 342. La cursiva es mía.

<sup>378</sup> *Ibíd.*

El hecho de que Bruno entienda este movimiento abstractivo apelando a la reunión de *lo distinto* en especies, estas en géneros y estos en un último género análogo –muy seguramente, el concepto de "ser" aristotélico– obliga, pues, a entender que no solo los conceptos son depositarios de esta unidad en la que se comprenden o conjugan diversas "partes", sino que también la misma es propia de los conceptos esenciales, esto es, aquellos que tienen como alcance objetivo las esencias de las cosas. En este sentido, las esencias son también aspectos de lo real representados en una cierta unidad compleja, hecha de componentes sensibles que quedan unificados en virtud de un cierto acto intelectual:

«Aunque sea posible contemplar *distintamente* lo interno y lo externo, parte a parte, miembro a miembro, especie a especie, no alcanzaremos a entender la *razón* del todo perfecto si no reunimos de manera consonante y armoniosa todas las cosas con todas las cosas, o al menos las principales con las principales, y por tanto no podremos alcanzar la esencia [cuyo ser] es ser *relación a las partes*; por lo que es óptima [la sentencia que dice] "quien entiende, entiende el uno o nada". De la misma manera que vemos formarse un círculo cuando desde la periferia hacemos converger innumerables segmentos en un único punto [...], así también con los objetos que se presentan a nuestras intenciones»<sup>379</sup>

Hay en estas palabras dos ideas fundamentales. Primeramente, se hace mención a la captación "distinta" o "parte" a "parte" de la naturaleza, captación que, como ya sabemos, no es más que ese momento metódico que –así decía el Nolano en *Animadversiones*– consiste en la captación de un "todo indistinto", pero no en tanto tal "todo", sino obteniendo separadamente cada uno de los elementos que lo componen. Es más, esta captación parece involucrar, como vamos a profundizar dentro de poco, tanto los aspectos "internos" cuanto los aspectos "externos" de las cosas. En segundo lugar, el acto de "comprensión" de todas estas partes no coincide con la captación de cada una de ellas separadamente, sino con la aprehensión de la unidad existente entre todas ellas. Pero esta unidad no es en modo alguno algo como lo común a todas ellas –entendido vía remoción o eliminación de lo distinto–, sino que la unidad es algo como el "lugar" donde *confluyen* todas las cosas diversas y es así como lo "uno" mismo puede dar *razón* de la complejidad que reúne. En torno a esto, naturalmente, cabe una doble interpretación: bien se puede pensar que las operaciones del entendimiento sean tales que *synthetizan* y unifican lo distinto, bien se puede pensar que las operaciones del entendimiento sean tales que *desde* la unidad captada son capaces de ofrecer las diferencias

---

<sup>379</sup> «Quantumvis enim partem post partem, membrum post membrum, speciem post speciem distincte exterius intimusque contemplemur, non tamen nisi harmonica consonanteque collatione omnium ad omnia, vel saltem praecipuorum ad praecipua, perfecti rationem erimus adepti nec consequenter eam, quae in quadam habitudine consistit partium, essentiam; unde optime illud: "qui intelligit, aut unum aut nihil intelligit". Velut ergo e peripheria innumerarum linearum tractus ad unum punctum conferentes circulum videmus [...], ita in obiectis rebus et propositis intentionibus». BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 298-300. La cursiva es mía.

que, a la vez, constituyen y dispersan lo distinto. Y en Bruno ambas interpretaciones son correctas. En efecto, en este pasaje, el ejemplo de un círculo constituido como síntesis de infinitos radios que convergen en un punto –en su mismo *centro*– remite, evidentemente, a la operación de síntesis. Pero es el caso que el punto-centro –o, como explicará en sus poemas de Frankfurt, el *mínimo* o *mónada*– es también entendido por el intelecto que refleja la naturaleza como fuente, origen y principio *desde* el que se construyen cada uno de los infinitos radios o diámetros distintos que se captan como siendo *desde* él y en torno a él<sup>380</sup>. Desde el primer ángulo, el entendimiento unifica "recogiendo" una serie de índoles, datos, formalidades y demás que recaba inmediatamente de la naturaleza, del vestigio, de la superficie de la Sustancia; desde el segundo, es capaz de separar y diferenciar todas las cosas distintas recogidas en el concepto. Si se quiere un ejemplo a título ilustrativo atendamos a una de las más célebres sentencias del *De la causa*: «chi apprende Poliinnio come Poliinnio, non apprende sustanza particulare, ma sustanza *nel* particulare e *nelle* differenze, che son circa quella; la quale per esse viene a ponere questo uomo in numero e moltitudine sotto una specie»<sup>381</sup>. Como vemos, la aprehensión del individuo consiste, de un lado, en ponerlo, junto a otros "bajo" (*sotto*) una cierta unidad (en este caso la de la *species*). En este sentido, se trata del acto mediante el que el intelecto reúne una serie de elementos sin cancelar sus diferencias o, si se quiere, los *complica* y *comprende* a la manera en que lo hacen nociones como el *denario* y el *centenario*. De otro, tal unidad no aparece aquí como unidad meramente "complicante" sino también como su mismo reverso, esto es como unidad "*explicante*" y, concretamente, como ocurre con la unidad de la *mónada* que se va explicando *desde* los géneros generalísimos hasta los individuos mismos<sup>382</sup>: así, conocer al particular (Poliinnio) supone conocerlo también como siendo *en* una unidad *desde* la que deriva, concretamente en la unidad propia de la Sustancia misma desde la que brotan todos los distingos existentes en la naturaleza. Así pareció entender el propio Hegel este aspecto particular de la teoría del concepto de Bruno: «el otro aspecto [de la *nova filosofia*] es su arte luliano –trabajadísimo por él y al que daba, además, la mayor importancia– consiste en descubrir las diferencias *en* la idea, que era lo que este pensador trataba sobre todo de hacer valer»<sup>383</sup>. Y así, «en el *mismo* concepto se encierran y conocen los contrarios, lo bello y lo feo, lo conveniente y lo inconveniente, lo perfecto y lo imperfecto, lo bueno y lo malo»<sup>384</sup> y, añadimos nosotros, no solamente los contrarios, sino la infinita trama de aspectos que pueden ser descubiertos en cada cosa, cuya *especulación* es captada –por así decir– "comprendentemente" *en* y *desde* un mismo concepto hecho de relaciones que van *lógicamente* del centro a sus componentes.

<sup>380</sup> Véase, por ejemplo, BOLC, *De monade*, 347-9.

<sup>381</sup> BDI, *Causa*, 334.

<sup>382</sup> BOMN II, *Sigillus Sigillorum*, 288.

<sup>383</sup> Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, 173.

<sup>384</sup> *Ibíd.*, 181.

Naturalmente, aún podemos exponer de mejor modo la analogía trenzada por Bruno entre los conceptos y las imágenes y hacerlo ahora poniendo todo el peso no ya en el carácter de "uno" del concepto, sino en su carácter de "complejo", particularmente en lo relativo al modo en que sus diferentes "partes" están involucradas en él. Para ello, hemos de movernos al *De umbris*, donde ofrece una vasta panorámica acerca de las operaciones de división y composición –y del peculiar instrumento gnoseológico (*organo*) que tales operaciones ponen en juego<sup>385</sup>–. Hay que decir que en esta obra composición y división aparecen aplicadas sobre todo a un tipo de entes mentales "distintos" a los conceptos, las imágenes, y que, además, estas operaciones están destinadas a un fin particular que es el refinamiento y mejora de la memoria. Empero, no faltan lugares donde Bruno es explícito al señalar que los mismos conceptos deben ser ciertas unidades que se recaban y construyen *a la manera* en que las imágenes mnemónicas lo hacen. Dice:

«Serás capaz de descubrir y experimentar el término de este itinerario cuando puedas alcanzar una unidad distinta desde una confusa pluralidad. Esto no significa henchir los universales lógicos, en los que, desde las especies ínfimas y claras, pasando por las especies medias confusas, se captan más confusamente aún las especies supremas; se trata, sin embargo, de [construir] una totalidad formada desde muchas partes informes y que se adapte a ellas. De la misma manera que la mano unida al brazo, el pie al tobillo, el ojo a la frente son susceptibles de más claro conocimiento cuando son puestos juntos que cuando son tomados por separado, porque ninguna de las partes y especies del universo están separadas y fuera del orden –que en la primera mente es simplicísimo, perfectísimo y fuera del número– así, si concebimos uniendo y conectando en base a una razón, ¿qué cosa habrá que no podamos entender, memorizar y hacer?»<sup>386</sup>

El núcleo fundamental de este pasaje gira en torno a la noción de "unidad distinta" que el entendimiento debe alcanzar desde lo que se denomina una "confusa pluralidad" –de nuevo, esos "todos indistintos"–. Tal unidad, piensa Bruno, es radicalmente diversa a la que presentan los universales lógicos aristotélicos, por cuanto estos se construyen mediante la remoción o abstracción de elementos e índoles que, estando presentes en las especies ínfimas, son abstraídas, eliminadas o remocionadas en aquellos conceptos que funcionan como sus

---

<sup>385</sup> Véase al respecto BOMN I, *De umbris*, 180-214.

<sup>386</sup> «Talem quidem progressum tunc te fere facere comperies et experieris, cum a confusa pluralitate ad distinctam unitatem per te fiat accessio. Id enim non est universalia logica conflare, quae ex distinctis infimis speciebus confusas medias exque iis confusiores supraemas captant, sed quasi ex informibus partibus et pluribus formatum totum et unum aptare sibi. Sicut manus brachio iuncta pesque cruri et oculus fronti, cum sunt composita, maiorem subeunt cognoscibilitatem quam posita seorsum, ita, cum de partibus et universi speciebus nil sit seorsum positum et exemptum ab ordine –qui simplicissimus, perfectissimus et citra numerum est in prima mente–, si alias aliis connectendo et pro ratione uniendo concipimus, quid est quod non possimus intelligere, memorari et agere?». *Ibíd.*, 100.

géneros, ya sean estos subalternos o generalísimos<sup>387</sup>. A mayor precisión, como ya sabemos, este proceso de remoción o abstracción se da tanto en la abstracción total cuanto en la abstracción formal. En la primera, el entendimiento separa o abstrae –y así lo entendía el Aquinate– las diferencias en virtud de las cuales se especifican los géneros; en la segunda, el entendimiento separa o abstrae el conjunto de datos presentes en la imaginativa, datos que son eliminados de cara a la obtención del concepto. Así, independientemente de qué sea lo abstraído, cabe decir de los conceptos aristotélicos que son "unidades" indivisibles o *individua* simplemente porque remocionan cualquier *diferencia* que permita discriminar en el seno del concepto algo como elementos o "partes" ingredientes de dicha unidad. Como contraparte a la manera en que usualmente el aristotelismo entiende dicha unidad, explica Bruno que los adecuados conceptos deben, en primer lugar, "respetar" la diferencia misma o, en términos estrictos, unificar sin que tal cosa suponga la cancelación, abstracción o eliminación de las particularidades<sup>388</sup>, propiedades o índoles así unificadas. Esta unificación, además, debe realizarse según cierta razón que se adecue o adapte a los elementos unificados. En este sentido, los conceptos –independientemente por ahora de si son fruto de la abstracción total o formal– deben constituir cierta *organicidad*, cuya imagen es, en *De umbris*, la del cuerpo humano mismo. En suma: los conceptos son "unos" pero su unicidad no es fruto de la cancelación de la diferencia sino de la inclusión de elementos distintos o "partes" cuya organización viene a conferir unidad y significado pleno al mismo concepto. Se entreve ya aquí por qué Bruno entiende que las figuras geométricas parecen ser un tipo de signos más adecuados para dar cuenta de la naturaleza de las cosas y, concretamente, para dar cuenta de la "unidad" de una Sustancia que complica y unifica en sí una totalidad infinita de elementos que son como sus "partes". Así, con la idea de semejanza *molto espressa* Bruno se enfrenta a una tradición, la aristotélica, que entiende que los conceptos son "unos" en tanto su estructura no es más que la presentación de *una formalidad indivisible* y lo hará señalando que los conceptos son "unos" en tanto su estructura es la presentación de *una multitud de formalidades organizadas*. Aplicado esto al *De umbris* y como señala Matteoli

«L'immagine dell'ordinamento organico del corpo evoca lo stare insieme delle parti in direzione di un finalismo interno e autoportante, contribuendo ciascuna di esse in maniera funzionale e dunque costitutiva, alla composizione dell'intero. Tale criterio di organizzazione, che possiede implicitamente una fortissima valenza visuale, oltre che simbolica, non deve essere utilizzato solamente in riferimento alle raffigurazioni mnemoniche, ma, andando alla radice della loro efficacia semantica, deve essere applicato soprattutto ai concetti: rispetto a questi, "universale" non indica, pertanto,

---

<sup>387</sup> Y esto es, justamente, lo que arriba hemos denominado abstracción total.

<sup>388</sup> «Scire igitur oportet conversionem non ita fiendam, ut substantialis diversitas destruat, nec ut accidentia unius cuiusque rei propria tollantur, sed ut diversa atque omnia ita una illis applicata adveniente forma afficiantur modo suo, ut unam ab uno et per unum memorabilis subeant rationem». BOMN I, *De umbris*, 208.



l'individuazione di un termine ulteriore che esprima sinteticamente la subordinazione di molti rispetto ad uno, né, tanto meno, corrispondente a un genere ideale e reale, ma circoscrive una "classe" di elementi, cioè lo stare insieme di molti termini in una nozione che si completa proprio grazie ai tanti significati raccolti dalla sua definizione»<sup>389</sup>

Nótese que la imagen del cuerpo o de cualquier orden orgánico –que Matteoli entiende acertadamente como análoga al criterio de organización sistemática de las "partes" que componen todo concepto– es interpretada en *De umbris* de manera idéntica a como el proceso de división aparece determinado en *Animadversiones*: como vimos arriba, Bruno entendía que la división del sujeto en sus aspectos o índoles –ya sean "físicas" ya sean "lógicas"– parece ser una efectiva diferenciación en la que se va del todo indistinto o confuso a las partes distintas; en *De umbris* el proceso sigue la misma dirección, en tanto se va de las partes que constituyen la totalidad de la cosa a una suerte de unidad. En síntesis, en Bruno se establece que ese "*stare insieme di molti termini in una nozione*" es la manera que tiene el entendimiento de entender la unidad *en* la diferencia y la diferencia *en* la unidad. Si se quiere, en dicha captación el resto de "partes" o aspectos que componen el "todo" entitativo quedan involucradas y organizadas *en* un esquema unitario y complejo.

Dicho esto, podemos ya avanzar no tanto por esta descripción de la estructura de los conceptos cuanto por el tema de la simple aprehensión o proceso en el que el entendimiento aprehende las *esencias* de las cosas. Podemos ya intuir que tal proceso no es un acto en virtud del cual el entendimiento aprehenda algunos de sus aspectos "obviando" o abstrayendo otros sino un acto en el que el entendimiento organiza y ordena todos esos aspectos.

Pues bien, para profundizar en esta tesis podemos volver al pasaje ya analizado del *De la causa* donde el Nolano pone como fundamento del error de platónicos pitagóricos y aristotélicos el no haber comprendido los conceptos o *species* adecuadamente. Su oposición a estos filósofos toma como punto de partida la tesis de que los conceptos formales no son unidades indivisibles, sino unidades complejas. Para justificar esto, ofrece un argumento puramente gnoseológico: si estos filósofos fallan es porque «volendo liberarse e disciorsi dall'immaginazione alla quale è congiunto [el intelecto], oltre che ricorre alle matematiche ed imaginabili figure, a fin che o per quelle o per la similitudine di quelle comprenda l'essere e la sustanza de le cose, viene ancora a riferire la moltitudine e diversità di specie a una e medesima radice»<sup>390</sup>. En este sentido, lo que está afirmando Bruno es que los conceptos con los que se aprehende lo real deben tener una estructura que sea *similar* a la que presentan las figuras o imágenes y que, por lo mismo, el intelecto no debe proceder "liberándose" de aquella facultad que las produce: en otros términos, el momento divisivo del método no puede estar fundado

---

<sup>389</sup> Marco Matteoli, *Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno* (Pisa: Scuola Normale Superiore, 2020), 108.

<sup>390</sup> BDI, *Causa*, 330.

en el hábito de *abstracción formal* –en la que justamente se eliminan los datos de la imaginativa– sino en un hábito de tipo diverso. Así, la forma de representación del concepto – o el concepto formal– debe ser del tipo de la que establecen las figuraciones o las imágenes conformadas en la facultad fantástica-mnemónica, imágenes, que, por su parte, toman como "materia" fundamental «quel que appare, che si rapresenta al senso ed è nella superficie della cosa»<sup>391</sup>. Aunando ambas cosas, tenemos que en la *nova filosofia* en el proceso de la generación del concepto, el entendimiento conforma una suerte de estructura compuesta en la que *no* hace abstracción de los datos ofrecidos por la imaginativa sino que, por así decir, los organiza y ordena de algún modo. ¿En qué consiste, pues, este hábito?

Recordemos que Bruno entiende la aprehensión simple como un proceso en el que el entendimiento va desde un todo indistinto y confuso a la concreta captación de las partes *esenciales* que componen dicho "todo". Pues bien, frente a la tesis de la abstracción propia de la *simplex apprehensio*, que es la abstracción formal en la que el entendimiento "obvia" los datos sensibles ofrecidos por la imaginativa, es propio de la gnoseología del Nolano entender que la simple aprehensión no estriba en eliminar dichos datos sino en organizarlos estructuralmente, de manera tal que *lo* captado en la imaginación deviene en la aprehensión simple "genuino" concepto. Por lo mismo, y en un paso ulterior, tampoco cabe hablar de una suerte de abstracción total en la que se abstraigan las diferencias que constituyen el género. Para entender estas ideas, comencemos con la "abstracción formal" que podemos llamar así solo análogamente. Como dijimos, el proceso cognoscitivo se cumple, en Bruno, en dos fases diferenciadas que remiten, respectivamente, a lo que hemos denominado "contracción" y "abstracción". Según Matteoli en cada una de ellas ocurre que:

«I dati della conoscenza, della percezione sensibile, della memoria e perfino le idee più astratte vengono tutti rappresentati attraverso scene vive realistiche che sono proiettate sullo "schermo" fantastico, permettendo così di confrontare quanto proviene dall'esterno attraverso i cinque sensi con quanto appartiene già alla conoscenza ed è conservato nell' magazzino della memoria: di fronte a tali immagini la facoltà della ragione (*ratio*) astrae l'*intentio prima* (cioè un primo contenuto concettuale ed individuale), mentre l'intelletto elabora da entrambi –dalle immagini e dal loro significato immediato– i concetti veri e propri (*intentiones secundae*)»<sup>392</sup>

Según leemos, en un primer estrato del proceso cognoscitivo el conjunto de datos sensibles obtenido por medio de la sensibilidad pasa a formar parte, como contenido suyo, de la facultad mnemónica-fantástica, donde es objeto de un proceso abstractivo y de carácter racional mediante el cual se genera un nuevo contenido gnoseológico –primera intención–; a su vez, este contenido es objeto de una reelaboración más, debida ya a la segunda intención del

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, 329.

<sup>392</sup> Matteoli, "Immaginazione, conoscenza e filosofia", 20.

entendimiento, y que da lugar a los conceptos en sentido propio. Pero si queremos comprender adecuadamente este punto se ha de insistir en que "abstraer" no mienta aquí una actividad *a la* Aristóteles<sup>393</sup>. "Abstracción" mienta aquí, simplemente, el hecho de que el entendimiento, en el primer movimiento de la razón, extrae un cierto "concepto" desde los materiales sensibles –obtenidos vía sensibilidad y ya organizados y mezclados por la imaginación–, "concepto" que coincide con la comprensión de dichos datos en tanto figura *de* una cierta estructura individual. Apelando a un ejemplo: si la imaginativa sintetiza y organiza una miríada de datos concretos –tales como el "verdor", las "ramificaciones", las "texturas", los "olores", etc.– la primera intención es capaz de entender tales síntesis como estructuras que representan la complejidad u orden *de* esta realidad concreta, tal como se expresa al sentido. Tal comprensión es, pues, intelectual y consiste en entender los datos de la imaginativa *como* figuraciones de *esta o aquella cosa* (*de este árbol* y no, aún, de que la figura sea figura de un árbol cualquiera). Dicho sea, el Nolano gusta en llamar a estos primeros "conceptos" con nociones tales como "indicios", "simulacros" y "imágenes", "espectros" y, en algunos casos, "formas"<sup>394</sup>. Los productos de la segunda intención surgen por su parte, de una operación en la que se compara el saber que *esta* figura es figura *de* esta realidad y los mismos datos sensibles. Resultado de esta comparación es el concepto en sentido estricto, mediante el cual el entendimiento puede ya entender que la figura no solamente *es de* esta realidad sino de otras tantas que presentan la misma estructura, índole o configuración. De otro modo: el "concepto" que en la primera intención se entiende como representante *de* esta realidad –*esta cosa*– se compara no solamente con los datos que en la imaginativa hacen surgir tal concepto-figura ("este verdor", "estas ramificaciones") sino con otros datos similares ("aquel verdor"), siendo así que ahora ya tal concepto es concepto en sentido propio, porque es capaz de estar por o representar múltiples cosas que son comunes o idénticas respecto a todas esas índoles. En suma, si la imaginativa es capaz de sintetizar una miríada de notas en la *figura* de un árbol, la primera intención posibilita "entender" que tal figura *es de* cierta entidad, y la segunda será capaz de aprehender lo común a todas, su "arboreidad" presente en todas las cosas denominadas "árboles".

Los esquemas conceptuales de la primera intención son, como decíamos, capaces de "entender" las figuraciones imaginativas como figuras *de* esto o aquello, pero no aún en su carácter de universales. Lo captado universalmente ya no es, pues, una figura *de* esto o *de* aquello, sino la constatación de esa índole que, por no estar individualmente de la misma manera en todos sus representantes es "íntima", o "interior". En términos de Bruno, «las ideas, los vestigios y las sombras son relativas a la naturaleza interior y exterior, mientras que las

<sup>393</sup> Esta es la interpretación, a mi juicio errónea, que desarrolla Spruit en Leen Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, 142-159.

<sup>394</sup> BOMN I, *De umbris*, 136.

figuras solamente a la exterior»<sup>395</sup>. Así, las "sombras de las ideas" o "genuinos" conceptos son aquellos que remiten a lo "interior" y pueden ser llamados de segunda intención, porque gracias a esta operación del entendimiento los conceptos figurativos devienen efectivos conceptos que mientan la esencia o forma de aquello que exteriormente presenta una determinada figura. De hecho, hay un lugar –hasta donde sé, el único– en que Bruno dice que estas *species* cognoscitivas "formalizadas" son el producto de la primera y segunda intención a la manera escuetamente indicada: estas especies se llaman «razón o intención, la cual se distingue en primera y segunda y que nosotros, en otro tiempo, hemos llamado normalmente sombras de las ideas»<sup>396</sup>. Por eso dirá Bruno que los "simulacros", las "imágenes" o los "espectros", representan, por ejemplo, a Mercurio –y lo que de común haya en él y en otros–, pero no alcanzan, por el contrario, a aspectos tales como la *esencia*, la *bondad* o la *sabiduría* de Mercurio<sup>397</sup>. Precisamente, las segundas intenciones hacen posible que el cognoscente entienda tales contenidos en su sentido conceptual o *formal*, contenidos presentes o ya expresos, pero aún no "entendidos", en cada uno de los conceptos figurativos generados en la primera intención. En este sentido, la *secunda intentio* es la encargada de ejercer un efectivo tránsito de lo figurativo a lo formal: «l'intenzione afferra il senso e il concetto lo fa proprio. La stretta relazione che unisce l'intendere al concepire è una progressiva successione dall'uno all'altro»<sup>398</sup>; tal que de la visión sensible de las cosas conduce y termina en su comprensión intelectual o conceptual<sup>399</sup>. Tal progreso está bien concretado en *De umbris*, al menos en lo que respecta a la diferencia existente entre una figura que representa lo exterior y una figura-concepto que es capaz de significar la naturaleza íntima de la cosa:

«Tras estas consideraciones: recuerda que, de cara a la consecución de su fin, este arte no toma otros medios que la misma realidad sensible, formada, figurada o contracta temporal y espacialmente, así como ocurre –y lo hemos expresado en la obra *Clavis magna*– en el resto de las obras técnicas del alma. Sin embargo, no se debe pensar con esto que todas las cosas se deben entender en cuanto imágenes, porque muchas de las cosas memorables no son susceptibles de ser imaginadas, figuradas o insinuadas por procedimientos similares. De este tipo son términos como "*ousia*", "hipóstasis", "mente" y otros del mismo género. Estos deben entenderse, sin embargo, como signos de lo significable o imágenes de lo imaginable. Además, no debe olvidarse

<sup>395</sup> «ideae, vestigia et umbrae sunt tum relata ad intrinsecum tum ad extrinsecum rerum, figura vero ad extrinsecum tantum». BOMN II, *De imaginum comp.*, 500.

<sup>396</sup> «ratio seu intentio, quae in primam atque secundam distinguitur, quam nos aliquando idearum umbram consuevimus appellare». *Ibid.*, 492.

<sup>397</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>398</sup> Marco Matteoli, "Concetto", en *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini I*, ed. Michele Ciliberto (Pisa: Edizioni della Normale, 2016), 373.

<sup>399</sup> *Ibid.*

que las imágenes no están menos ligadas con los signos de lo que lo están lo signos con las imágenes»<sup>400</sup>

Como leemos, hay cosas en la naturaleza –o "partes"– que no son naturalmente aptas para ser "entendidas" de un modo plenamente figurativo, tales como la esencia, la mente u otro tipo de seres propios de los discursos filosóficos. Para poder "entender" estos aspectos de lo real, el entendimiento se sirve, entonces, de otros esquemas u órdenes que, puestos sobre lo ya figurado por la primera intención, permiten comprender *esencial o íntimamente* la cosa. Este tipo de esquemas aptos para entender tales cosas son –como dice un poco después– las *notas caracteres y sellos*. En *De imaginum*<sup>401</sup> encontramos una pormenorizada definición de algunos de estos esquemas. Las notas son la razón mediante la cual se puede mostrar una cosa desde otra, sea próxima o lejana –"interior"–, se entiende; por su parte los sellos, tienen la particularidad de ser como los géneros que pueden decirse de sus especies, y ello por cuanto, mediante una única representación –o si se quiere, mediante un único *nombre*– indican la índole más notable presente en cada una de sus "partes"; esto, dice Bruno, es análogo a presentar un signo que abarque toda la multiplicidad de índoles que tiene cualquier realidad de modo contracto, como figurativamente representamos la totalidad de las obras de un hombre con el "sello" o "signo" de su cabeza o de su mano. Así pues, los conceptos que mientan aspectos como las esencias u otras notas no figurativas encierran una funcionalidad propia y *de segundo orden*: son "signos de lo significable" o "imágenes de lo imaginable". De un lado, entonces, están los conceptos de primera intención conformados según una concreción figurativa y visiva, y son *de primer orden* porque se originan inmediatamente a partir de esos accidentes y disposiciones que afectan a los sentidos; de otro, están los de segunda intención, conformados según una figuración "más abstracta", englobando nociones del tipo "sustancia", "mente" o "hipóstasis" y que son *de segundo orden* porque son signos de aquello que sí es imaginable de modo inmediato. Con todo, hay lugar para una suerte de esquemas intermedios en tanto «las figuras se distinguen de las [notas] precedentes por cuanto las ideas los vestigios y las sombras pueden referir tanto a la superficie exterior de la cosa cuanto a su naturaleza interior, mientras la figura se relaciona solo con la exterioridad»<sup>402</sup>.

Es claro, con todo esto, que podemos concluir que la doctrina bruniana de la simple aprehensión se construye en radical oposición a la aristotélico-tomista, donde esta es un

---

<sup>400</sup> «Istis consideratis: memento huic arti media alia usu venire non posse ad suum finem consequendum, quam sensibilia, formata, figurata, tempori, locoque contracta: quemadmodum et in omnibus aliis technicis animae operibus accidere in primo volumine Clavis magna fuit expressum. Nihilominus tamen minus non uti intelligitur omnibus tanquam imaginibus, siquidem multa, quorum debet esse memoria, imaginabilia non sunt neque effigiabilia neque simili quodam insinuabilia, cuiusmodi sunt termini usia, ypostasis, mens, caeteraque id genus, sed ut signis significabilium, imaginibus imaginabilium. Et cum hoc illud non est mente praetereundum, quod non minus sunt alligatae signis i magines, quam signa imaginibus sunt adnexa». BOMN I, *De umbris*, 138-40.

<sup>401</sup> BOMN II, *De imaginum comp.*, 500.

<sup>402</sup> «Figura differt ab omnibus praecedentibus, quia ideae, vestigia et umbrae sunt tum relata ad intrinsecum tum ad extrinsecum rerum, figura vero ad extrinsecum tantum». *Ibíd.*

proceso abstractivo de remoción de las índoles sensibles. Hemos encontrado que la simple aprehensión, en tanto es una captación de los aspectos esenciales, es entendida por Bruno como un procedimiento de segunda intención, en el que el conjunto de datos de la primera intención –que suponen una suerte de sistematización conceptual-figurativa de lo dado en la imaginativa– pasan a ser "intelectualizados" o, lo que es igual, formal y universalmente entendidos. En otros términos: los conceptos de segunda intención y particularmente los conceptos esenciales son «un ulteriore e più alto grado di elaborazione dei contenuti mentali, perché ne rappresenta la massima universalizzazione e la completa definizione: il concetto di una cosa, qualunque sia la sua natura (reale, interiore, ecc.), è la sintesi finale di quel nucleo di intenciones che si sono addensate intorno ad essa e che ne definiscono lo "spazio" concettuale»<sup>403</sup>. Así pues, mediante esta peculiar operación, el entendimiento alcanza a entender lo que de universal hay en las figuraciones de primera intención o, si se quiere, todas esas notas organizadas complejamente que, en tanto educidas de los contenidos de la imaginativa, van a estar presentes o dadas en las entidades desde las que tales notas han sido captadas. Por eso, dicho sea, el carácter complejo del concepto puede muy bien explicarse a través de la función que el Nolano otorga a las segundas intenciones: se trata, en suma, de "comprender" intelectualmente las configuraciones complejas captadas desde los vestigios y, así, de entender que las representaciones conceptuales son la reunión, "juntura" y sistematización de una serie de formalidades mediante las que el sujeto cognoscente entiende la realidad también en sus aspectos comunes e "interiores".

Junto a lo dicho, es preciso destacar que en no pocas ocasiones Bruno exhibe un vivo interés por profundizar en el modo en que el entendimiento es capaz de "intelectualizar" los datos sensibles y, lo que es más importante, lo hará explicando que el entendimiento conoce la *esencia* de la cosa mediante esta suerte de "universalización" o síntesis final de todos esos aspectos o "partes" aprehendidos gracias a múltiples y distintas intenciones primeras. Para mejor determinar su propuesta, es preciso recordar primeramente las palabras del *De imaginum* destacadas en el capítulo anterior, palabras que nos encaminan, además, a esclarecer qué hay en toda esta peculiarísima doctrina de la simple aprehensión que permita establecer los límites propios del procedimiento científico. Como vimos, en *De imaginum* establece que hay una serie de "partes" u aspectos dados en la *natura* que son aprehendidos por el entendimiento en tanto *esencias*, y que, junto a ellos, hay un conjunto de "partes" que son entendidas como *efectos* de las cosas. En este sentido bien podemos decir que esto último no solo corresponde al concepto-figura de primera intención, sino además que el aspecto conceptual de lo así figurado es idéntico a la comprensión de la figura como un cierto *efecto* de las cosas. Por lo mismo, lo primero corresponde al concepto *veri e propri* en el que el concepto-forma "entiende" sus contenidos como *causa* de las mismas cosas. Confirmación y esclarecimiento de esta idea está, en primer lugar, en *Sigillus*:

---

<sup>403</sup> Matteoli, "Concetto", 373.

«Recogemos, sin embargo, los actos por los efectos, los hábitos por los actos, las potencias por los hábitos, las potencias por las esencias y por estas entendemos que para nosotros es inmensa la fuente de las esencias. De hecho, es este el [orden] de medida, porque según un orden inverso se recoge lo posterior por lo anterior; y esta es la mente, que es denominada por nosotros "medida" y es la mismísima medida de todas las cosas»<sup>404</sup>

De modo fundamental no solo encontramos aquí una repetición condensadísima del proceso cognoscitivo que acabamos de analizar, sino lo que es mucho más importante, tenemos una clara mención de cuáles sean algunas de las "partes" o índoles exteriores que permiten *via* segunda intención entender las "partes" o aspectos interiores. Y es que, respecto a lo primero, tenemos que, de nuevo, hay un orden cognoscitivo que va de lo anterior a lo posterior, entendiéndose por tal todo ese conjunto de datos inmediatamente tomados de lo real por las facultades sensibles que pasan *posteriormente* a ser entendidas imaginativa, conceptual-figurativa y en último término conceptualmente. La mención bruniana del proceso inverso muy bien puede profundizarse en dos sentidos plenamente acordes. En efecto, como vimos arriba, la naturaleza compleja de los conceptos es tal que en ellos se reúnen o conjugan en "unidad" una miríada de diferencias: y, como en el caso del círculo, tal unidad puede entenderse bien como el resultado de la síntesis de todas esas diferencias, bien como aquello que puede dar razón o *explicar* tales diferencias. Pero también, y así lo vimos brevemente en el capítulo anterior, cualquier concepto o contenido "posterior" puede ser, en todo caso, *reconducido* a aquellos aspectos "anteriores" desde los que ha sido "extraído". En otros términos: dado que las segundas intenciones o simple aprehensión no operan eliminando las particularidades y diferencias sensibles, entonces, a su manera, el entendimiento puede "retornar" al conocimiento de tales diferencias y aspectos *desde* estos mismos conceptos. Pero si este texto reclama toda nuestra atención es porque es uno de los escasos lugares donde el Nolano plantea claramente un catálogo de esas "partes" exteriores o anteriores sin hacer uso de conceptos como "figuras", "vestigios" o "*indumenta*". Aquí, leemos que *lo* exterior es algo como los "actos", los "hábitos" o las "esencias" que se observan en la superficie de la naturaleza. Lo importante es que todos estos elementos vestigiales son recogidos posteriormente –o ya "entendidos"– respectivamente *en tanto* "actos", "hábitos" y "potencias". Se entiende, pues, que estas tres últimas nociones remiten a esos aspectos interiores que son simplemente aprehendidos *desde* las superficies de las cosas. Podemos decir, pues, que *lo que para las primeras intenciones* son ciertas figuras *de* los actos o los efectos superficiales de las cosas

---

<sup>404</sup> «Metimur autem per effectus actus, per actus habitus, per habitus potentias, per potentias essentias, per has tandem essentiarum fontem inmensum nobis esse iudicamus. Ipse est qui vere mensurat, quoniam caetera converso ordine posteriora per priora metiuntur, ipseque est mens, a qua denominatur apud nos mensura, et est ipsissima omnium mensura». BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 296.

*para las segundas* es algo como los hábitos o las potencias que están a la base o que son causa de dichos efectos.

En su *Explicatio* Bruno vuelve a formular el tránsito que va de la primera intención a la segunda en términos muy similares, usando el concepto "deducción": concretamente, dice que hay treinta formas no sensibles –o lo que es igual índoles *ya* conocidas conceptualmente– que son en todo caso deducidas desde los contenidos sensibles (*triginta formarum non sensibilium de sensibilibus deductiones*)<sup>405</sup>. Según explica, además, este tránsito es tal que las índoles presentes en la naturaleza pasan del sentido externo al interno. Y de nuevo Bruno correlaciona estrictamente ciertos aspectos físicos o sensibles con los conceptos que se "deducen" desde ellos. Deducimos, por ejemplo, cuando vamos «1. del hábito externo al interno; 2. de la operación a la facultad [que la posibilita] a su potencia [...]. 4. del signo a lo que es significado [...]. 15. del accidente a la sustancia»<sup>406</sup> y también «5. del efecto a la causa [...]. 7. de la parte al todo»<sup>407</sup>.

Pese a la extrema concisión de estas palabras, ya estamos en condiciones de entenderlas plenamente. El mejor modo de comenzar es prestar atención a la estricta correlación existente entre las deducciones número 7 y número 5. La primera corresponde cabalmente al aspecto gnoseológico de la simple aprehensión o división por cuanto, según ya sabemos, aquí el entendimiento va de esas partes "exteriores" organizadas en la imaginativa a una consideración de la totalidad ya universal en la que están insertas. En paralelo a esta, y al igual que ocurría en *Sigillus*, todos estos aspectos exteriores quedan rubricados ya ontológicamente como una suerte de efectos *respecto* a los cuales obtenemos un concepto que se entiende como *causa*. Junto a ello, también las operaciones, movimientos y fluctuaciones que se observan en la naturaleza aparecen entendidas intelectualmente en base a aquello que los posibilita, que no es otra cosa que su *potencia*. Y finalmente y de modo fundamental aquí las índoles exteriores quedan como *accidentes* que quedan entendidos como respecto a una sustancia –que, por ejemplo, los sustenta–. Dentro de poco vamos a ver que la ontología de Bruno responde plenamente –o, si se quiere, que es reflejo especular– de esta peculiar tesis en la que, de un lado, los movimientos y operaciones externas se llaman efectos y, de otro, responden o son "fruto" de una serie de aspectos interiores, denominados esencias o *potencias*.

Para ejemplificar casi gráficamente el perfil básico de los conceptos brunianos, una noción como "gato", en virtud de sus contenidos queda como un conjunto de notas organizadas de la siguiente manera: "Gato"= {Maullar [según el tono (grave, agudo), según el timbre (cálido, frío, agradable, desagradable)]; Ronronear [según el afecto (felicidad, dolor), según la relación (con un felino, con un humano)]; Escalar [según el modo (ágilmente, torpemente), según la necesidad (diversión, peligro, búsqueda de alimento)]}. Por su parte,

<sup>405</sup> BOMN II, *Explicatio trig. sig.*, 94.

<sup>406</sup> «1. de habitu externo in internum habitum; 2. de operatione in facultatem atque potentiam; [...]; 4. de insigni in insignitum [...]; 15. de accidente in substantiam». *Ibid.*, 96.

<sup>407</sup> «5. de effectu in caussam; [...]; 7. de parte in totum». *Ibid.*



*aplicar* el concepto "gato" a una realidad "superficial" vendría a ser explicar que Chapi pertenece a un conjunto de seres que presentan, todos, una formalidad *común* (maullar, ronronear, escalar), siendo el sujeto "Chapi" *distinto* del resto de los gatos debido a una serie de diferencias que el sujeto cognoscente podría comprender desde el mismo concepto "gato". Esquemáticamente, entonces, "Chapi es un gato" = {Chapi maúlla [agudamente y solo cuando quiere cariñitos]; ronronea [solo cuando está feliz y solo a los humanos porque el resto de gatos son sus enemigos]; escala [por diversión y para otear el medio]}. En este sentido, todo concepto común, aplicado al individuo, mienta, de un lado la *identidad* del sujeto con las índoles o "partes" presentes también en aquellos seres que son "gatos"; de otro, mienta la *diferencia* que guarda tal individuo respecto al resto de individuos, por cuanto las notas comunes de "maullar" o "escalar" no se agotan, respectivamente, ni en los modos de "maullar agudamente" y "solo cuando quiere cariñitos" ni en los modos de "por diversión" y "para otear el medio".

### 3.2 Alcance objetivo de la simple aprehensión: la esencia como potencia común a las entidades numéricamente distintas

En el epígrafe anterior se han puesto de manifiesto las evidentes divergencias existentes entre la teoría bruniana y aristotélica de la simple aprehensión, divergencias que, con todo, no nos deben hacer olvidar los también patentes puntos de contacto entre una y otra. Y es que hay al menos tres ejes teóricos en los que Bruno y Aristóteles son plenamente concordantes. El primero –y más general– es que ambos sostienen que nuestro hábito intelectual tiene un alcance objetivo primario o fundamental, por cuanto el mismo se resuelve principalmente en la captación de las índoles esenciales de las cosas. Asimismo, los dos convienen en señalar que las esencias son universales o, de otro modo, comunes a las entidades numéricamente diversas. Finalmente, en la doctrina bruniana hemos encontrado un elemento homólogo a la teoría de la *conversio ad phantasmata*, según el cual la aprehensión de la esencia permite al entendimiento conocer las restantes "partes" involucradas en la entera estructura entitativa como *efectos* o como "partes" causalmente ligadas con los citados aspectos esenciales.

Dicho esto, es momento de abordar nuestra cuestión principal, con la que pretendemos determinar en qué sentido tan peculiar doctrina de la simple aprehensión implica que el método científico propuesto por el Nolano permita conocer aquellas entidades o aspectos de la naturaleza que a juicio del Estagirita no pueden ser conocidas científicamente. Y es que, como vimos en el capítulo anterior, en distintos lugares de su obra Bruno confirma que el conocimiento científico –o causal– de lo real alcanza no solamente aquellas naturalezas que en el aristotelismo reciben el nombre de "universales" sino también

aquellas que se denominan "particulares". Nótese que, a su manera, el estudio antecedente, basado fundamentalmente en consideraciones gnoseológicas, nos ha ofrecido ya una respuesta preliminar a nuestra cuestión: en la aprehensión de los aspectos esenciales, el sujeto no opera ya remocionando, obviando o abstrayendo todo aquello que, frente a lo particular, la cosa exhibe como universal o común a otras entidades. Y pese a que esto es cierto, debemos profundizar en esta idea, moviéndonos a la exacta delimitación de a qué partes o aspectos de los entes corresponden tanto lo que Bruno denomina "esencias" cuanto lo que, según ha quedado expuesto, puede considerarse como "efecto" de las mismas.

Debido a que nuestra cuestión va a la zaga de lo visto en la obra del Estagirita, la mejor estrategia analítica que se nos ofrece pasa por considerar, progresivamente, si existe en la ontología de Bruno una diferenciación paralela a la aristotélica entre aspectos universales tipo (a) y entre las restantes índoles entitativas, ya sean los denominados accidentes –tipo (c) o (d)–, ya sea el mismo ente en tanto "todo" integral –(d)–. Para mejor esclarecer el hilo conductor de este epígrafe, recordemos –y así se vio en el capítulo anterior– que en algunos lugares de su obra, Bruno confirma que el procedimiento científico puede, de hecho, ofrecer conocimiento causal de aquellos elementos de la naturaleza que según la teoría aristotélica no pueden ser conocidos de este modo. En general, notamos que según el Estagirita los objetos deben tener una serie de propiedades para ser científicamente cognoscibles, entre ellos el ser universales o el ser depositarios de cierta índole causal o su contraparte, el ser efectos de dicha causa. Pues bien, nuestro estudio antecedente nos ha permitido profundizar en esta tesis y considerar que de entre la distribución categorial que propone, solamente dos tipos de aspectos o entidades son depositarias del rasgo de universalidad, esto es, los aspectos esenciales (a) y los aspectos accidentales tipo (c). Asimismo, las esencias cuentan como causas no ya de todas las *rationes* involucradas en la totalidad del ente, sino solamente de aquellas que aun estando dadas en cada ente particular son comunes o universales a muchos, concretamente a aquellos entes respecto a los cuales la esencia –o acaso algún otro aspecto como vimos en el ejemplo del "vivir"– cuenta como principio de las operaciones, índoles o aspectos sensiblemente cognoscibles. Dado esto, en nuestro análisis de la teoría de Bruno no vamos a estar únicamente interesados en determinar si hay algo en su ontología como la distribución categorial citada sino, lo que es más importante, en explicar por qué su peculiar teoría de la primera fase del método científico involucra que haya efectivo conocimiento de todo aquello que es eminentemente particular o no común, concretamente de las naturalezas tipo (b) y (d).

Nos movemos, pues, al campo de la ontología de Bruno cuyas líneas fundamentales son también notablemente complejas. De hecho, su ontología ha copado no pocas páginas ya desde el mismo inicio de los estudios brunianos –que, aproximadamente cabe datar a finales

del s. XIX con los trabajos de Spaventa<sup>408</sup>-. Como es bien sabido, la cuestión más importante de la ontología de Bruno –de la que el *De la causa* se erige como mejor exponente<sup>409</sup>– estriba en la (en apariencia) contradictoria relación que pone Bruno entre la Sustancia, fundamento uno y último de todo lo real y a lo único que compete el nombre de "ser", y la entera naturaleza que, "frente" a ella, es múltiple y cambiante. En términos concretos, la principal dificultad de su planteamiento –como expresa con claridad Papi<sup>410</sup>– consiste en que Bruno sienta dos modelos radicalmente distintos para conocer lo real: el primero, centrado en la comprensión de los principios inmanentes (Materia) de la multiplicidad natural; el segundo, focalizado en explicar la infinita distancia de tipo trascendente que existe entre la Sustancia-Uno que jamás se diversifica (Forma) y sus productos múltiples y causados. Sea como sea, de esto han derivado, como nota Mancini<sup>411</sup>, los dos problemas hermenéuticos fundamentales de los estudios brunianos: cómo se puede concebir la ontología bruniana –si como un monismo o como un dualismo– y cómo se puede concebir la relación entre la Sustancia y la *natura* –si como relación inmanente, trascendente o ambas-. Esto ha llevado a no pocos teóricos –entre ellos Papi, Védrine<sup>412</sup> o Kristeller<sup>413</sup>–, a considerar que en la ontología de Bruno existe una problemática indecisión jamás resuelta entre dos tesis bien diversas, indecisión derivada, como dice Aquilecchia, de una «disperata difficoltà espositiva»<sup>414</sup>: la dualista y la monista. Siguiendo estas interpretaciones, no cabría ver en la teoría de Bruno sino un proyecto fallido. Empero, por otro lado, no faltan aquellos intérpretes que, con el interés puesto en –por así decir– "saltar" sobre esta contradicción, han escorado sus análisis de uno y de otro lado. Así, en la mayoría de los intérpretes clásicos, se observan dos propuestas generales: aquellas que consideran la Sustancia como principio puramente inmanente –reduciendo, pues, el aspecto trascendente– y aquellas que la entienden como radicalmente separada y "otra" que la naturaleza –reduciendo, así, el aspecto inmanente-. La línea inmanentista ha sido desarrollada por autores como Spaventa, Gentile<sup>415</sup> o Badaloni, y es la seguida actualmente por

<sup>408</sup> Véase Bertrando Spaventa, "Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno"; "Dell'amore, dell'eterno, e del divino di G. Bruno"; "Il concetto dell'infinità in Bruno", en *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa I* (Napoli: Ghio, 1867). También, y muy especialmente Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Bari: Laterza, 1908).

<sup>409</sup> Ciliberto, *Giordano Bruno*, 76.

<sup>410</sup> Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno* (Firenze: La nuova Italia, 1968), 15-35.

<sup>411</sup> Sandro Mancini, "Inmanenza e trascendenza nella filosofia bruniana: Spaventa, Gentile, Renda", en *Giordano Bruno nella cultura mediterranea e siciliana dal '600 al nostro tempo*, ed. Alberto Samonà (Palermo: Officina di Studi Medioevale, 2009), 37.

<sup>412</sup> Védrine entiende que Bruno desarrolla una vía monista en su teoría sobre el ser, esto es, en su ontología y que, por contraste, es dualista cuando desarrolla su teoría del conocimiento. En relación a esto, véase Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno* (Paris: Vrin, 1999), 106.

<sup>413</sup> Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), 177-8.

<sup>414</sup> Giovanni Aquilecchia, *Schede bruniane (1950-1991)* (Roma: Vecchiarelli, 1993), 255.

<sup>415</sup> Hay dos tesis de Gentile, íntimamente ligadas, que han sido fundamentales para los estudios brunianos. La primera es relativa a su interpretación del problema de la inmanencia y trascendencia de la Sustancia respecto a la naturaleza. Según Gentile, debido a su apropiación del concepto plotiniano de "mens", Bruno incurre en una oscilación problemática que no encuentra solución en sus textos. Por esto, aún cuando el interés fundamental de

Ciliberto; la línea trascendentalista cuenta con seguidores como Tocco, Guzzo, Garin o Ingegno<sup>416</sup>. Aun cuando esta problemática se erige como una de las cuestiones fundamentales de los estudios brunianos, aquí solo concierne acercarse a ella en lo relativo al interés fundamental que perseguimos en este epígrafe que, en suma, no es otro que determinar qué aspectos de la naturaleza cuentan a ojos del Nolano como objetos propios del método científico.

Comenzamos señalando que el nervio central de la ontología de Bruno se sostiene en la negación de que en la naturaleza existan entidades de tipo (d), esto es, algo como las sustancias primeras aristotélicas. Como explica Canone, en Bruno asistimos al «netto rifiuto [...] del concetto aristotelico di sostanza individuale come sinolo, il quale viene considerato equivalente al composto in quanto assimilabile a ciò che è accidente, comunque un *prope nihil* se inteso staccato dal principio che l'informa e che è il suo fondamento ontologico»<sup>417</sup>. Con todo, esto no quiere decir que en su ontología no existan seres que presenten el mismo "rango" o "consistencia" ontológica que tienen las sustancias primeras o individuos –del tipo, pues, de Sócrates o Platón–. De hecho, el mismo Bruno enunciará en no pocas ocasiones tales entidades con las nociones de "sustancias naturales"<sup>418</sup> u homólogas, entre ellas las de "compuestos"<sup>419</sup>. Así pues, lo que quiere decir el Nolano es que tales cosas, así como las restantes que se exhiben en lo real, son –antes que sustancias propiamente dichas– *accidentes* de una y única Sustancia que es fundamento de todo lo real. Además, es importante destacar – y así vamos a ver en lo que sigue– que la consideración *accidental* de las cosas depende, en último término, de la peculiar relación que mantiene la Sustancia con sus accidentes: los accidentes son tales en tanto "separados" de la Sustancia –de lo que no se sigue, como se ha señalado brevemente en las notas antecedentes, que la Sustancia sea extrínseca o

---

Bruno está en demoler el edificio de la filosofía aristotélica, no ha podido acabar del todo con el aspecto trascendente impreso a esta doctrina en toda la Baja Edad Media. De esta manera, aún cuando considere que la *mens* está inmanentemente en todas las cosas, Bruno no alcanza a negar su trascendencia, lo que supone, a juicio de Gentile un Dios externo como fundamento de la naturaleza. En relación con esto surge su segunda tesis, en la que coloca a Bruno como conclusión lógica de un Renacimiento que mantiene en contradicción el ímpetu inmanentista y una visión antigua y trascendente del fundamento de la realidad. A este respecto véase Giovanni Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenze: Vallecchi Editore, 1920), 11-86.

<sup>416</sup> Como se decía, ambas interpretaciones encuentran interesantes ramificaciones, por cuanto sirven de punto de partida para analizar otros temas importantes en la *nova philosophia*. Usualmente, los temas ontológicos han sido puestos en directa relación con la filosofía moral y política de Bruno. Tal extensión, estudiada ampliamente por Miguel Ángel Granada, descansa en la tesis de que los ciclos metafísicos *vicisitudinales* se expresan en las costumbres, *mores* y sistemas políticos. Pero no solo eso: sin lugar a dudas, el proyecto filosófico y vital del Nolano pasaba por ofrecer una cosmovisión cuyo conocimiento permitiera la creación de una nueva sociedad libre de las esclavitudes del *pedantismo* intelectual, religioso y político. Para estudiar estos aspectos, constituyen un recurso fundamental todos los "prólogos" y epístolas dedicatorias que suelen preceder a las obras de Bruno. Véase en relación a esto: Miguel Ángel Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno* (Barcelona: Herder, 2005), así como Miguel Ángel Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento* (Barcelona: Anthropos, 1988).

<sup>417</sup> Eugenio Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno* (Pisa-Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 2003), 9.

<sup>418</sup> BDI, *Causa*, 227.

<sup>419</sup> *Ibid.*, 234.

absolutamente trascendente a lo real mismo-. Así, en la ontología de Bruno se sostiene la existencia de (d) y, a la vez, y en un sentido radicalmente opuesto, estas entidades carecen del rasgo fundamental que se les adscribe en el aristotelismo: lejos de ser sustancias en sentido pleno –o "sustancias primeras"– estamos ante ciertos seres que son, sí, individuales y que incluso son depositarios de ciertas propiedades que pueden denominarse accidentes suyos, pero en modo alguno tales entidades son sustancias porque en la naturaleza solo hay una única Sustancia respecto a la cual estas entidades cuentan como accidentes.

Naturalmente, la mera confirmación de la existencia de seres de tipo (d) nada nos dice aún acerca de qué sean o qué estructura presenten más allá de su consideración como individuos y como accidentes de la Sustancia. En este sentido, es claro que la primera cuestión que reluce aquí no es otra que la pregunta acerca de la relación que mantienen estas entidades con la Sustancia, precisamente esa relación –una cierta "separación" como indicaba Canone– que hace que (d) sean denominados accidentes. Pues bien, es importante insistir en que aquí reside uno de los nudos problemáticos más importantes de la entera *nova philosophia*. Y es que, como se ha dicho, Bruno conceptualiza dicha relación con dos pares conceptuales aparentemente contradictorios: se dice que la Sustancia es principio y causa de la naturaleza o, aplicándolo a nuestro caso, se dice que la Sustancia es principio y causa de (d). Con "causa", Bruno establece una diferencia de tintes absolutos entre la Sustancia y la naturaleza, como aquello que causa es radicalmente extrínseco y diverso de lo *causado*. Con "principio", mienta, sin embargo, una relación en la que tal diferencia absoluta es cancelada, en tanto todo principio permanece, sin menoscabo o disminución ontológica, en aquello que es *principiado*<sup>420</sup>.

No está en nuestra intención abordar esta problemática en toda su extensión, sino solo en lo relativo a nuestro tema que no es otro que el límite objetivo que Bruno pone al procedimiento científico. Y, justamente, el Nolano indica con insistencia que una cuestión como la señalada *no* es propia del método científico: la ciencia –al menos la ciencia física– tiene un primer límite fundamental consistente en la incapacidad o imposibilidad de conocer tanto la misma Sustancia cuanto las relaciones principiantes y causales que establece con la naturaleza o con las entidades de tipo (d). En otros términos: aun cuando el método científico se resuelve enteramente en la capacidad del cognoscente de ofrecer las causas que expliquen por qué las cosas son lo que son y por qué tienen las propiedades que tienen y aun cuando la Sustancia se posiciona ontológicamente como causa universal y última de todas las cosas<sup>421</sup>, el sujeto que pretende conocer científicamente lo real no puede apelar a la Sustancia en sus explicaciones causales sino a otro tipo de causas más "próximas" a aquello que pretende entender causalmente. A su manera, esto nos bastaría para, simplemente, obviar nuestra cuestión y sentar que para conocer (d) en su integridad ontológica y en su estructura –o sus

---

<sup>420</sup> *Ibíd.*, 236.

<sup>421</sup> *Ibíd.*, 227-8.

"partes" tipo (a), (d), (c)– no es preciso indagar de qué modo Sustancia y naturaleza se relacionan. Empero, la cosa no es tan sencilla porque en la *nova philosophia* la relación principiante y causal que se establece entre ambos polos es *análoga* a la que se establece entre la "parte" esencial de la cosa (a) y sus restantes "partes" tipo (b) y (c) –y, así, en suma, a la que se establece entre (a) y el "todo" entitativo (d)–. Por eso, es fundamental comenzar con un análisis breve de nuestra cuestión. Para ello, vamos a proceder en dos estratos diferenciados: en primer lugar, vamos a estudiar la relación Sustancia-naturaleza prestando especial atención a la íntima relación que Bruno establece entre la consideración de la naturaleza como "accidente" y "efecto" de la Sustancia. A continuación, y en virtud de la analogía señalada, pasaremos a estudiar la relación que mantienen las "partes" (a) con los "todos" entitativos (d) y con las restantes *rationes* o "partes" presentes en las entidades.

El diálogo segundo del *De la causa* –el primero en orden expositivo<sup>422</sup>– comienza con una disquisición acerca del *método* que debe seguir la ciencia física o filosofía natural, disquisición orientada a mostrar que el aristotelismo no ha acertado a entender cuáles son los genuinos *principios* y *causas* de las entidades de la naturaleza. Concretamente, dice que «è facil cosa ordinare la dottrina dimostrativa, ma il dimostrare è difficile; agevolissima cosa è ordinare le cause, circostanze e metodi di dottrine; ma poi malamente gli nostri metodici e analitici mettono in esecuzione i loro organi, principii di metodi ed arti de le arti»<sup>423</sup>. Como vemos, Bruno rescata positivamente el planteamiento general de la escuela aristotélica, al menos en lo que concierne al procedimiento metódico de la ciencia: la ciencia es en todo caso demostrativa y, por ende, debe ser capaz de dar razón de que las cosas son y de por qué son lo que son apelando a sus principios y causas. Ahora bien, si las reflexiones en torno al método demostrativo aciertan en esta consideración general, el Nolano entiende que los filósofos de su tiempo son como aquellos que pueden fabricar buenas espadas pero son incapaces de usarlas<sup>424</sup>.

El error que imputa a los metódicos se desarrolla en dos direcciones plenamente acordes: en primer lugar, estos no entienden la genuina distribución categorial existente en la naturaleza y, debido a ello, tampoco reconocen el régimen causal o el "lugar" donde hay que descubrir las causas usadas en la demostración. Respecto a lo primero, Bruno explica que el filósofo natural debe tener bien presente que conocer el universo es equivalente a conocer los "accidentes de los accidentes" de la Sustancia<sup>425</sup>. Para explicar esta tesis dice, no sin cierta ambigüedad, lo siguiente:

---

<sup>422</sup> Como es bien sabido, el primer diálogo del *De la causa* es un resumen y exposición de carácter apologético de las tesis elaboradas en *La cena*, obra en la que Bruno se apropia de la astronomía copernicana para mostrar la infinidad del universo. Bruno defendió públicamente sus planteamientos ante los doctores oxonenses en su breve estancia en Inglaterra, donde sus tesis fueron recibidas violentamente y con gran polémica. Véase al respecto la nota 2 en BDI, *Causa*, 177-8.

<sup>423</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>424</sup> *Ibid.*

<sup>425</sup> *Ibid.*, 227.

«Perché dalla cognizione di tutte cose dipendenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa che per modo men efficace che di vestigio, essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto. Il che medesimo si pu considerare ne le cose artificiali, in tanto che chi vede la statua, non vede il scultore; chi vede il ritratto di Elena, non vede Apelle, ma vede lo effetto de l'operazione che proviene da la bontà de l'ingegno d'Apelle, il che tutto è uno effetto degli accidenti e circostanze de la sustanza di quell'uomo, il quale, quanto al suo essere assoluto, non è conosciuto punto»<sup>426</sup>

Como leemos, cabe establecer en el ámbito de lo real una distinción básica que no es otra que la que existe entre la Sustancia y la naturaleza, y para esclarecer el nudo de esta diferencia Bruno usa dos registros teóricos diversos. En primer lugar, la totalidad de la naturaleza aparece delineada como un *efecto universal*<sup>427</sup> de la Sustancia que es principio y causa tanto del ser de las cosas cuanto de sus movimientos y operaciones. Añade a esto que *del* conocimiento de dichos efectos no es posible inferir nada acerca de la misma Sustancia. Así pues, desde este primer registro, la Sustancia se entiende como causa de una naturaleza que es efecto suyo. Pero no es este el único modo de explicar la relación entre ambos términos: los efectos son también accidentes de la Sustancia. Una mejor comprensión de este último modo de explicar nuestra relación se adquiere prestando atención a la analogía con la que Bruno construye su tesis. La Sustancia es aquí comparada con un artista que produce distintos efectos: en el proceso de producción artística los *accidentes* coinciden o son lo mismo que el efecto de la operación del artista. Así, tenemos que la Sustancia remite análogamente a Apeles y que, de la misma manera que la Sustancia tiene ciertos accidentes, también cabe decir que los productos artísticos de Apeles son accidentes. En este sentido es clara, así, la identificación que realiza Bruno entre la consideración de la naturaleza como accidente y como efecto. Pero algo más. En efecto, el planteamiento parece complicarse por cuanto introduce en esta diferencia básica un matiz interesante. Mediante la analogía se establece que, en los dos casos, los efectos o accidentes no son solo derivados o causados por la "sustancialidad" de la misma Sustancia y de Apeles, sino por el hecho de que en ambos hay ciertos aspectos o propiedades accidentales: así, los accidentes de la Sustancia parecen no solo derivar de la Sustancia en tanto tal, sino además de algunas "propiedades" suyas como la bondad o la voluntad<sup>428</sup>, y lo mismo ocurre con Apeles, cuyos productos artísticos o accidentes derivan de la bondad su ingenio<sup>429</sup>.

<sup>426</sup> *Ibíd.*, 226-7. La misma idea aparece en BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 290.

<sup>427</sup> Dicho sea, este es uno de los argumentos principales de los que se servirá Bruno para demostrar la infinidad del cosmos. Véase al respecto Miguel Ángel Granada, "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno", *Rivista di storia della filosofia* 49 (1994): 495-532.

<sup>428</sup> BDI, *Causa*, 226.

<sup>429</sup> Así se sostiene también en Carannante, *Unigenita natura*, 4.

Es a esto, justamente, a lo que apunta la idea de "accidentes de los accidentes". Y es que, según se ha dicho, el universo aparece en su totalidad como un accidente de la Sustancia, y ya concretamente, de algunas "propiedades" o aspectos propios de la Sustancia que se colocan, además, como elementos que son necesarios para explicar el modo en que la Sustancia y la naturaleza entran en relación. Desde este ángulo, uno estaría tentado a considerar, pues, que en la misma Sustancia existen algo así como una serie de propiedades accidentales que, a su vez, dan lugar a los accidentes –por así decir "últimos"– y que son los que constituyen la entera naturaleza. Empero, es preciso matizar esta tesis porque inmediatamente a continuación Bruno sienta que una cosa es pensar que haya accidentes en la Sustancia (*essere accidenti in Dio*), otra que haya elementos que son como *sus* accidentes (*sui accidenti*) y otra aún pensar que estos accidentes son ajenos o "exteriores" a la naturaleza misma de la Sustancia (*estranea dalla natura divina*)<sup>430</sup>. Es esta última manera de considerar la totalidad de la naturaleza la que, según dice, coincide plenamente con su consideración accidental. De otro modo: se dice que la naturaleza es un accidente de la Sustancia en tanto la *natura* en su totalidad es un efecto *extrínseco* de la Sustancia. Así pues, cuando decimos que en la naturaleza hay algo como "accidentes de los accidentes", no decimos que haya una suerte de tres planos diversos en los que quepa hablar de propiedades de la Sustancia que son fuente de otras propiedades sino que lo que decimos, simplemente, es que todo lo que se observa en la natura es un efecto *causado* de la misma. En síntesis, la consideración de la naturaleza como accidente –que es idéntica a su consideración como efecto– depende de entender la Sustancia como *causa* de la naturaleza antes que como *principio*<sup>431</sup>.

Naturalmente, la atribución de las nociones "accidente" y "efecto" a la naturaleza – que dependen, como acabamos de ver, del tratamiento causal de la Sustancia– tiene una consecuencia fundamental respecto al método o procedimiento científico. Según lo dicho, si la Sustancia es, a su manera, "exterior" o ajena a los productos naturales –aun cuando esté "*principiantemente*" en el seno de todos ellos–, entonces no podemos recurrir a ella en los procesos demostrativos. De modo simple: el procedimiento demostrativo *no* consiste en remitir las entidades de la naturaleza a sus últimos principios y causas, que no son más que la Sustancia, fondo último de todo lo real, y ello porque la Sustancia aparece no como próxima, sino como lejanísima y más allá del límite de la facultad discursiva<sup>432</sup>. En otros términos, todos los entes que se dan en lo real «son come accidenti remotissimi»<sup>433</sup> de la divina y sobrenatural Sustancia que es causa última de todas las cosas<sup>434</sup>. Desde un ángulo diverso, pero íntimamente ligado, dice Bruno que la ciencia física no puede recurrir demostrativamente a este ámbito pues este proceder supone elaborar una serie de definiciones (o dar su "*quid est*")

---

<sup>430</sup> BDI, *Causa*, 227.

<sup>431</sup> Como señala en BDI, *Causa*, 234.

<sup>432</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>433</sup> *Ibid.*

<sup>434</sup> *Ibid.*, 178-9.



de la Sustancia, un proceder, dice Bruno, reservado a la teología y a la filosofía moral<sup>435</sup>. No obstante, deja Bruno abierto un resquicio para comprender los principios y causas de las cosas y que denomina conocimiento por "vestigio", por "indumentos", por "sombra" y "enigma", por "especulación", etc.<sup>436</sup>. Con todo esto tenemos ya concretada de modo somero la descripción bruniana de los "accidentes de los accidentes" que, como hemos visto, parece colocarse como el campo o alcance objetivo de los procedimientos científicos. Por lo dicho, hacer ciencia de "los accidentes de los accidentes" no puede consistir en remitirlos a sus causas y principios últimos.

Así y dadas estas críticas preliminares, debemos concretar cuáles son las causas adecuadas que cuentan como "materia" del proceso demostrativo en la filosofía de Bruno. Según explica, en la demostración se debe apelar a principios y causas de tipo *físico* y, esto quiere decir que el conocimiento del *qué es* y el *porqué es* de las cosas debe tomar como referencia última no la Sustancia en su infinita e incomprensible naturaleza<sup>437</sup>, sino simplemente la naturaleza en tanto *vestigio* de la Sustancia o, como dice Bruno, «consideriamo del principio e causa per quanto, in vestigio, o è la natura istessa o pur riluce ne l'ambito e grembo di quella»<sup>438</sup>. Baste indicar que el seno de la naturaleza es el *subiectum universal*, esto es, el espacio ontológico en el que Materia y Forma – aspectos realmente inseparables de la una y única Sustancia– copulan "generando" las diversas especies que, en tanto tales, no están afectadas (aún) de dispersión numérica o individual. A mayor precisión, y siguiendo a Canone, las especies de las cosas coinciden con las diferentes configuraciones o disposiciones que están actualmente presentes en el seno de la Materia<sup>439</sup> y que anteceden y son condición *preindividual* de toda dispersión numérica: la dispersión numérica corresponde, por su parte, a la expresión de dichas formas *ya* numéricamente diversas en el *dorso* de la naturaleza, expresión que es posible gracias al concurso de lo que Bruno denomina "formas materiales"<sup>440</sup>. En suma, las especies actualmente existentes en el seno Material se posicionan en la *nova filosofia* como medio entre la Sustancia y los individuos y así la especie o esencia es el medio del que se sirve la demostración para explicar a los individuos en sus particularidades o diferencias últimas<sup>441</sup>.

Lo fundamental, a nuestros efectos, es que en la explicación acerca de los límites del procedimiento científico, hemos encontrado que el conocimiento de los "accidentes de los accidentes" –en los que, cabe suponer, entran naturalezas de tipo (d) o acaso de sus propiedades (b) y (c)– es efectivamente posible. Conocer estas cosas es un procedimiento en el que el entendimiento no recurre a los principios y causas últimas sino a las *esencias* o especies

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, 228.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 228-9.

<sup>437</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>438</sup> *Ibid.*, 229. La cursiva es mía.

<sup>439</sup> Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, 62.

<sup>440</sup> BDI, *Causa*, 249.

<sup>441</sup> Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, 1.

de las cosas que el Nolano contempla como dadas en el seno de la naturaleza, una suerte de sujeto universal donde la Forma, aspecto de la Sustancia, genera divisiones o "regiones" específicas pero no (aún) numéricamente diversas. Es claro, además, que esto conlleva, de suyo, que en la entidad haya involucrados aspectos esenciales o universales, al igual que se sostiene en el aristotelismo. De hecho, ya bien sabemos que es ahí a donde apunta objetivamente el hábito divisivo: particularmente, se trata del proceso cognoscitivo en el que el entendimiento, que ya tiene un primer "concepto" en el que "entiende" que cierta figuración fantástica es *de esta cosa*, "universaliza" las notas que componen complejamente dicha figuración de tal modo que ese concepto puede aplicarse ya a *diversas* o múltiples entidades que presentan las mismas notas.

Así, el *De la causa* no solo sienta preliminarmente la posibilidad de conocer los aspectos o partes de las cosas que hemos introducido en las categorías tipo (d), (b) y (c) remitiendo a las "partes" esenciales tipo (a) sino que permite además esclarecer qué entiende Bruno por todos estos aspectos y, con ello, elaborar una taxonomía que como vamos a ver en lo que sigue se construye con unos criterios similares a los que hemos encontrado en la propuesta de Aristóteles. Y es que si este discrimina los diversos elementos naturales partiendo de la distinción básica entre aquello común –aspectos (a) y (c)– y aquello no común –aspectos (b) y (d)–, distinción a la que se solapa la diferencia entre aquellos elementos que cuentan como efectos de la esencia –(c) respecto a (a)– y entre aquellos que no son aprehendidos de este modo –(b) respecto a (a)–, Bruno ofrecerá un tratamiento similar que, con todo, presenta importantes diferencias: si bien el primer criterio diferenciador –que apela a la contraposición entre los aspectos universales y particulares dados en el ente– se mantiene idénticamente a lo establecido por el Estagirita, la peculiar consideración de la índole causal de la esencia conllevará que cualquier aspecto entitativo pueda ser concebido como efecto de la misma por lo que –y complementando el hecho gnoseológico de que en la simple aprehensión cualquier aspecto particular queda introducido en la captación esencial–, entonces, habrá ciencia efectiva de cualquiera de las partes, ya sean tipo (c), (b) o (d).

Que Bruno discrimine entre los aspectos universales de la cosa y que estos correspondan a los elementos esenciales que se contraponen a los restantes aspectos entitativos que son de naturaleza particular es un planteamiento que permea todo el *De la causa* y cuya comprensión puede esclarecerse estudiando la analogía<sup>442</sup> que, según el Nolano, existe entre el modo en que la Sustancia se relaciona con la naturaleza o con el universo en su totalidad y el modo en que las "partes" de tipo (a) o sus esencias se relacionan o se "dan" en las entidades de tipo (d). En otros términos: hay una cierta similitud entre el modo en que la Sustancia genera efectos accidentales y el modo en que las esencias (a) "generan" entidades

---

<sup>442</sup> BDI, *Causa*, 298. Así la explica Bruno: «*sí come, prima che riconosciamo la materia de le forme accidentali, che è il composto, riconoscemo la materia della forma sostanziale, che è parte di quello; così, prima che conosciamo la materia che è contratta ad esser sotto le forme corporali, vegnamo a conoscere una potenza, la quale sia distinguibile per la forma di natura corporea e de incorporata, dissolubile e non dissolubile*».

tipo (d) o sus distintos aspectos tipo (b) y (d). Nótese la profunda trabazón que existe entre esta idea, plenamente ontológica, con nuestro estudio de la teoría gnoseológica de la simple aprehensión. Y es que ontológicamente, y debido a esta analogía, las esencias son fuente de efectos accidentales tanto como los vestigios o indumentos son simplemente aprehendidos como efectos de una cierta esencia común –denominada, como hemos visto en *Sigillus y Explicatio*, "potencia"– a las cosas numéricamente diversas. Profundizar en nuestra relación analógica supone ofrecer una más ajustada delimitación del aspecto "causal" de la Sustancia, pues es esta relación la que, en tanto genera efectos accidentales, se "analogía" más propiamente a la relación entre las especies y los individuos. Pero antes de ello, y para facilitar la exposición, no está de más recurrir a algunos de los ejemplos que, al respecto de dicha relación, pone Bruno en *De la causa*. Algunos particularmente interesantes están localizados en el mismo contexto textual que analizamos hace ya bastantes páginas, concretamente al inicio de la sección anterior. En nuestras palabras acerca del quinto diálogo, dijimos que Bruno establece que para confirmar que nociones como "ser" y "uno" puedan ser legítimamente aplicables a diversos aspectos de la naturaleza las mismas deben ser "verificables" –o, lo que es igual, deben apuntar a ciertos fenómenos presentes en lo real– y, además, ser "nombradas" con los signos adecuados –signos, pues, del tipo de los estudiados–. Y ahí también señala que no solo nociones como "ser" o "uno" han de estar sujetos a verificación sino también los conceptos esenciales o los conceptos que están por (a).

Pues bien, explica ahí que las esencias son *potencias comunes* que complican en sí la posibilidad de alcanzar diversos actos, actos que coinciden con los distintos entes numéricamente diversos que derivan de la misma potencia<sup>443</sup>. Hay ciertos aspectos del mundo que patentemente encierran esta índole esencial, potencial y "unificante" donde se cumple la verificación: así ocurre, por ejemplo, respecto a la temperatura, los fármacos, los procesos de generación y corrupción o el amor. La temperatura –que Bruno denomina "calor"– es una realidad potencial que en tanto "separada" de los distintos grados en que se expresa en la naturaleza –i.e., el frío y el calor– no coincide con dichos grados actualmente dados, sino, antes bien, con aquello *de* lo que derivan los mismos: en ese sentido, la temperatura es *la causa* de sus modos de darse y en tanto tal «non è caldo né fredo ma uno medesimo del caldo e del fredo»<sup>444</sup>. El mismo fenómeno se da, por su parte, en los fármacos que cuentan como potencia común o causa de salud y enfermedad en función del grado en que se administren. También así con los pares contrarios de la corrupción y la generación, y el amor y el odio que se entienden, ambos como derivados de un principio uno que los contiene o "complica": «(se ben misuramo) veggiamo che la corruzione non è altro che una generazione, e la generazione non è altro che una corruzione; l'amore è un odio, l'odio è un amore, al fine»<sup>445</sup>. Como cabría

---

<sup>443</sup> *Ibid.*, 339.

<sup>444</sup> *Ibid.*, 338.

<sup>445</sup> *Ibid.*, 339.

esperar, y así lo indica Bruno, eso común presente en los diversos grados del calor y también eso común a los distintos modos en que se administra el fármaco cabe entenderse como la *potencia* inherente a la temperatura y el medicamento de actualizarse en modos contrarios: para explicarlo, dice que «Chi porge miglior teriaca, che la vipera? Ne' massimi veneni ottime medicine. Una *potenza* non è di dui contrarii oggetti? Or onde credi che ciò sia, se non da quel, che cossí uno è il principio de l'essere come uno è il principio di concepere l'uno e l'altro oggetto»<sup>446</sup>.

Con estos ejemplos podemos profundizar ya tanto en qué sea esta esencia –como venimos diciendo, algo como una potencia– y en el carácter análogo (respecto a la Sustancia) de su relación hacia el individuo. Respecto a esto último, profundizando en el carácter causal, explica Mancini que en la Sustancia, la noción de Forma-*causa* permite reconocer «come unica vera individualità l'anima del mondo, e le anime particolari come le sue molteplici operazioni [...] perché l'immanenza dell'Uno-Tutto nelle sue espressioni particolari fa sì che ciascuna di esse sia l'attualità dell'Uno-Tutto in ogni singolo istante e punto dello spazio»<sup>447</sup>. Para justificar su tesis, Mancini recurre a una idea presente en el *De la causa*, notada por Bruno precisamente en el momento en que afronta la cuestión de cómo puede permanecer algo en su efecto y a la vez no permanecer: «l'anima de l'universo, in quanto che anima e informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha raggione di principio, ma di causa»<sup>448</sup>. Por ende, si la Forma es principio es porque cada uno de los entes que conforman la naturaleza en su multiplicidad se entienden como las distintas operaciones del alma del mundo, siendo pues que el alma no es "otra" que sus operaciones, sino la misma alma –entera y totalmente– actuando de diversos modos; lo cual permite decir, a la vez, que el alma, en tanto causa última de dichas operaciones, es diversa de las mismas, como el alma del hombre es diversa de los actos del ver, el pensar o el caminar. Completando esta perspectiva, si de la Materia se dice principio es porque *es en y desde* ella donde acaecen las distintas operaciones del alma y es causa porque la Materia contiene todas estas diversas actualizaciones u operaciones, siendo así su actualidad única –y por así decir "total"– totalmente "otra" que sus actualizaciones múltiples. Otro modo de explicar esta relación, más allá del ejemplo del alma, es el ejemplo de la luz: «La luz se difunde del mismo modo por todos los colores, la cual cambia en varios colores a medida que es recibida por varios sujetos; del mismo modo que se comporta la luz respecto a los colores [...], así se comporta la luz primera respecto a toda luz sensible, pues las diversas luces sensibles son los diversos modos en que la luz [primera] es participada»<sup>449</sup>.

---

<sup>446</sup> *Ibíd.* La cursiva es mía.

<sup>447</sup> Mancini, *La sfera infinita: identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno* (Milano: Mimesis, 2000), 287.

<sup>448</sup> BDI, *Causa*, 236.

<sup>449</sup> «Lux in omnes colores pariter se diffundit, quae in varios colores migrat, dum a variis recipitur subiectis; et sicut se habet lux ad omnes colores [...], ita et ad sensibiles omnes luces se habet prima lux, ut ipsae illius diversimode participata luce sint luces diversae». BOMN II, *Sigillus*, 270.

En *Lampas* encontramos una mejor explicitación del carácter potencial que Bruno pone en las esencias de los entes y, con ello, de la necesaria comprensión de los todos entitativos como efectos actuales de dichas potencias. Explica que

«En [la Sustancia] lo mismo es el ente y la esencia, esto es, lo que es y aquello por lo que es: de hecho, estas dos cosas son distintas en todas las cosas que son fuera de ella. Por tanto este uno es la Sustancia simplicísima de todas las cosas y fuera de ella todas las cosas son compuestas, incluso las incorpóreas, porque también en estas se diferencia el ente de la esencia»<sup>450</sup>

Como leemos, en las cosas de la naturaleza no cabe establecer una identificación entre el "*ens*" –o "lo que es"– y la "*essentia*", que aparece aquí explicada como aquello *quo* el *ens* alcanza su determinación fundamental. Para alumbrar adecuadamente estas palabras es fundamental tener bien presente que en *Lampas* "*ens*" tiene un significado ambivalente. De un lado, significa la actualidad de la cosa<sup>451</sup> y, en este sentido, la noción es afín a las de "*esse*" y "*subsistentia*"<sup>452</sup>. Con estas dos últimas, el Nolano mienta también la forma actual del ente, si bien entendida como *resultado* de los elementos o condiciones que "preceden" a toda actualidad y que son de tipo formal (esencia) y de tipo material. Pero, entiéndase bien, "*ens*" y "*esse*" encierran aún un sentido universal, mientras que "*subsistentia*" encierra un sentido particular: en efecto, las dos primeras mientan la actualidad común presente en individuos numéricamente diversos, mientras que la segunda mienta el conjunto de propiedades, índoles o *rationes* que hacen que, por ejemplo Sócrates o Platón sean verdadera, numérica y sensiblemente lo que son<sup>453</sup>. Nada obsta, pues, a considerar que con su diferenciación entre "*ens*" y "*essentia*", Bruno está afirmando la diferencia entre las formalidades o *rationes* actuales comunes a diversas entidades (*ens*) y las condiciones *quo* o en virtud de las cuales los entes numéricamente diversos presentan el mismo *ens* común. Así, pues, la esencia de la cosa es aquello desde lo que deriva el *ens* o la forma actual y en los entes naturales ambas cosas son diferentes como son distintos la luz (*lumen*) y aquello que luce (*quod lucet*)<sup>454</sup>. Pese a que Bruno es muy parco en este lugar, el ejemplo de la luz es particularmente ilustrativo: si la esencia se entiende como aquello *quo* la cosa es actualmente *lo que es*, es porque se entiende como capacidad o *potencia*, como la luz es la capacidad inherente y común a ciertas cosas que son actualmente "lucientes"; como contraparte, el "*ens*" o lo que la cosa es actualmente aparece no ya como capacidad o potencia sino como algo que está realizado –o, si se quiere, actualizado– en todas las cosas que efectivamente lucen.

<sup>450</sup> «In eo, idem est ens et essentia, utpote quod est et quo est: quae quidem in omnibus aliis citra ipsum distinguuntur. Et ideo est ipse unum omnium simplicissima substantia, et praeter ipsum omnia sunt composita, etsi incorporea, quia in iisdem distinguuntur ens ab essentia». BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1014.

<sup>451</sup> *Ibid.*, 1326.

<sup>452</sup> *Ibid.*, 1328.

<sup>453</sup> *Ibid.*

<sup>454</sup> *Ibid.*, 1326-8.

Aún cabe profundizar en esta perspectiva ontológica –que explica el modo en que cabe decir que las "partes" tipo (a) "están" en las entidades– atendiendo al singular concepto que utiliza el Nolano para describir el proceso mediante el cual la Forma-Sustancia ejerce distinciones, proceso análogo a como la esencia común se diversifica en entes numéricamente distintos. En *De la causa* afirma que al ejercer distinciones –o al constituir el entero universo como efecto accidental suyo– la Forma no está mezclada con la Materia, ni tampoco inhiere en ella sino que ha de entenderse como Forma *inessistente*<sup>455</sup>. La introducción de este término –que dicho sea Bruno utiliza en su obra solo en dos ocasiones más<sup>456</sup>– es fundamental para comprender su propuesta. En la teología medieval de corte aristotélico "*inexistentiae*" es un término usado para mentar algunas propiedades de las sustancias primeras –o entidades tipo (d)– y cuyo modo de "darse" o "estar" en ellas se contrapone al modo en que se dan o están los accidentes "usuales": desde este ángulo, se dice que lo que se da al modo de lo que es *inexistentiae* no *inhiere* en otra cosa. La diferencia entre lo que inhiere y lo que es *inessistente* es la siguiente: siguiendo el paradigma aristotélico, los accidentes son ciertas determinaciones que se añaden al ser de la cosa o, como hemos visto arriba, son determinaciones que aun estando presentes en el ente, no caben identificarse con lo que la cosa *es*, sino que cuentan como atributos –universales o particulares– que "están" en la cosa y que son en todo caso diversos de la esencia de la misma. En un sentido radicalmente opuesto, aquello que es *inexistentiae* no cuenta como atributo añadido a las restantes determinaciones del ente, por cuanto lo que es de este modo es una determinación pero modificada, cambiada, transformada o "cedida" según o *en* la naturaleza del sujeto con el que se conjuga<sup>457</sup>. A mejor esclarecimiento, decíamos que este concepto es propiamente teológico y en este sentido, sirve para explicar cómo la naturaleza humana de Cristo no es un mero accidente o una determinación que se añade –por así decir "separadamente"– a su naturaleza divina, sino que su naturaleza humana cede (*cedens*), se da o recibe el modo de ser propio del sujeto en el que acaece, siendo así que no cabe entender la humanidad de Cristo como mero atributo que viene a añadirse a su ser y distinto de *lo que es*, sino como "atributo" –solo en sentido análogo– en el que la misma divinidad de Cristo está dándose, tanto como su humanidad está dándose o *cediendo* en su divinidad<sup>458</sup>. En síntesis, tenemos así una perspectiva en la que a diferencia de lo que es inherente, los "atributos" que se relacionan con la cosa al modo de la *inexistentia* se modifican según el ser del sujeto tanto como el mismo ser del sujeto se modifica o se *da* según tales atributos.

<sup>455</sup> BDI, *Causa*, 250. También en 247.

<sup>456</sup> Véase BOLC, *Summa term. metaph.*, 22 y BOL *De lampade comb.*, 320.

<sup>457</sup> A este respecto véase Isabel Iribarren, "The christological thought of Durandus", en *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, ed. Stephen F. Brown, Thomas Dewender y Theo Kobusch (Leiden-Boston: Brill, 2009), 320.

<sup>458</sup> *Ibíd.*

Retomando a Bruno, tenemos entonces que así como Forma y Materia se relacionan de este modo –siendo, en sus términos, que la Forma *cede* o se contrae en las determinaciones Materiales tanto como la Materia *cede* o se contrae en las determinaciones Formales<sup>459</sup>– así ocurrirá análogamente con las determinaciones esenciales de la cosa y las restantes "partes" o atributos tipo (b) o (c) y que, en tanto tales, constituyen el ser total (d) de la entidad. En este sentido, y conjugando todo lo dicho, asistimos a una ontología en la que las partes entitativas que a juicio de Aristóteles son accidentales no se entienden ahora de este modo, sino antes bien como aspectos o índoles que aparecen como modificadas *en* la esencia tanto como la esencia aparece como modificación *de* ellas. Otro modo de expresar lo mismo es decir que para el Nolano la esencia potencial común a los entes numéricamente diversos es aquello *quo* lo numéricamente diverso es lo que es y, así, la esencia misma cede o se da como algo numéricamente diverso *en* cada uno de sus "efectos" o en cada una de las partes entitativas que componen la totalidad de la cosa. Aplicando los ejemplos ya vistos, la temperatura es una potencia común de *ceder* o modificarse actualmente según los modos o los efectos del calor o el frío, tanto como el fármaco se modifica en sus efectos de ser medicina o veneno.

No es difícil ver ya la estricta correlación existente entre la ontología de Bruno y su teoría del conocimiento, especialmente en lo que concierne a su teoría de la simple aprehensión. En este sentido, podemos mejorar la explicación de los pasajes de *Sigillus* y *Explicatio* notados al final de la sección anterior y avanzar por una importante idea –extensión natural de la ontología bruniana– con la que podemos sentar que, contrariamente a lo que ocurre en el aristotelismo, el conocimiento de *cualquiera* de los efectos de la esencia –ya sean universales o particulares– es posible precisamente porque cualquier efecto cuenta como el modo en que lo que es universal se da en los entes, independientemente si tal modificación es propia de *muchos* entes –como la potencia cognoscitiva propia de todos los animales se da en muchos al modo de la razón y otros muchos al modo de la sensación<sup>460</sup>– o si es propia únicamente de *esta* entidad –como la potencia cognoscitiva de Sócrates se da al modo de su desarrollar *esta* filosofía y no aquella–. Pues bien, respecto a *Sigillus* y *Explicatio*, hemos dicho que en la simple aprehensión bruniana todas aquellas notas que exhiben *exteriormente* los entes se aprehenden conceptual-figurativamente como efectos de una formalidad entitativa que, respecto a ellos, se denomina "esencia" *interior*. En estas obras, la contraposición entre las índoles exteriores –o particulares– y las interiores –o universales– aparecía muy sucintamente delineada mediante el contraste entre diversos pares contrarios, entre ellos los de operación/potencia y accidente/sustancia. Es claro, por lo dicho, que estos pares remiten, justamente, a la relación ontológica que existe entre las especies tipo (a) las restantes "partes" del ente, ya sean sus "accidentes" (b) o (c) ya sea el ente mismo como totalidad. Así, en el primer momento del método, el cognoscente entiende que todos los aspectos superficiales del

<sup>459</sup> BOMN II, *Sigillus sigillorum*, 294.

<sup>460</sup> BOLC, *Summa term. metaph.*, 119.

ente son operaciones o actualizaciones de una esencia potencial común a otras entidades, esencia que, además, queda entendida como causa de dichas actualizaciones o "efectos" o como algo que se modifica o cede *en* ellos. Así, y supuesto que el hábito divisivo permite captar lo que de universal haya en todas las operaciones o accidentes de las potencias comunes, se sigue que en virtud de la simple aprehensión el cognoscente alcanza a conocer cualquier aspecto entitativo, ya sea particular o universal, y no ya únicamente porque no haya abstracción o remoción de los particulares sino porque estos aparecen al entendimiento como plenamente causados por una esencia respecto a la cual cuentan sus efectos o como aquello *en* lo que "cede". La diferencia con el planteamiento aristotélico-tomista es, entonces, patente: si para el Aquinate la simple aprehensión permite alcanzar conocimiento efectivo de solo *algunos* de los atributos entitativos –concretamente, de aquellos universales que remiten a la esencia como su causa–, el Nolano ampliará esta tesis, considerando que la simple aprehensión permite conocer cualquier tipo de atributo y ello por una doble razón, que es tan gnoseológica como ontológica: gnoseológicamente, captar la esencia supone captar cualquier índole presente en el ente y ello porque ontológicamente la esencia misma está dada o *cedida* en cada una de estas partes.

Volviendo a la ontología de Bruno, aunque nuestro análisis ha permitido confirmar que respecto a la estructura entitativa cabe la distinción entre los aspectos universales o comunes y los aspectos particulares, y, con ello, determinar el peculiar tipo de relación que se establece entre ambos polos, aún la diferencia entre lo universal y lo particular aplicada a los ítems de tipo (c) y (b) no ha sido esclarecida, sino más bien supuesta. Por ende, debemos proceder a una más ajustada explicación, en la que se confirme que también el Nolano va a diferenciar entre "accidentes" –o, mejor, aspectos *inexistentes*– universales y particulares. Atender tanto a *De compendiosa architectura* cuanto a la *Summa* permite no solo justificar este punto sino profundizar en la tesis recién destacada según la cual la relación causal entre la esencia y las restantes "partes" es una de las razones que aduce el Nolano para ampliar el límite objetivo del procedimiento científico: dado que la esencia es aquello que se modifica en sus "partes", y dado que el entendimiento no hace sino recoger especulativamente todas esas partes como "efectos" de la esencia, entonces la ciencia podrá obtener efectivo conocimiento causal de cualquier aspecto del ente, ya sea particular o universal. En *De compendiosa*, concretamente en su estudio de las *quaestiones* llullianas –que son un recurso metódico para indagar distintos aspectos o "partes" de las entidades– señala que

«La cuestión "cuál" es ampliada ya sea a través de cuanto concierne –por vía lógica y metafísica– a la categoría [de la que se predica], ya sea a través de unas razones más comunes que comprenden los accidentes propios que se siguen de la naturaleza de la cosa y las diferencias y propiedades apropiadas que se subsiguen; de la misma manera,



todo lo que adviene a la cosa, sea lo que sea y cualifique como cualifique, puede servir para determinar su tipo y cualidad»<sup>461</sup>

Estas palabras permiten ya señalar que hay una clara confirmación de la existencia de propiedades (b) y (c) o, lo que es igual de "accidentes" particulares y universales. En efecto, todo el pasaje depende, en su exposición general, de la diferencia que se establece entre lo que Bruno denomina propiedades comunes y propiedades apropiadas. Es fácil interpretar las primeras como idénticas al tipo de propiedades que, según vimos arriba, Aristóteles denominaba "accidentes comunes". En efecto, no solo está denominando a estas propiedades del mismo modo sino que, además, señala que son "propias" –y así las denominará el Estagirita en los *Tópicos*<sup>462</sup>–. A mi juicio, del mismo modo que cabe establecerse esta identificación, también se puede establecer entre lo que en Aristóteles se denomina "accidentes no comunes" y lo que aquí se llama propiedades "apropiadas" (*appropriata*). Por supuesto, esto amerita ciertas explicaciones porque aquí dicha identificación no es inmediata. Para verlo, baste considerar que en este lugar Bruno se está apropiando, como cabría esperar, del lenguaje llulliano, para quien las propiedades apropiadas son también no comunes, al menos por cuanto pueden darse o no darse en la totalidad de los entes que son del mismo tipo. Así, en su *Logica nova* explica que las propiedades son «propias, como el calor es la cualidad propia del fuego; apropiadas, como el mismo calor es apropiado al aire [...]. Es más, la propiedad es causativa del propio y es causa [ocasionativa] de las propiedades apropiadas»<sup>463</sup>. De estas palabras, quedémonos únicamente con el hecho de que las propiedades apropiadas son, por naturaleza, ajenas a cualquier tipo de comunidad o universalidad en el sentido en que venimos desarrollando este concepto o, lo que es igual, que tales propiedades no se dan en cada uno de los seres que son del mismo tipo o especie. Así ocurre, contrastando, con el fuego y el aire: el fuego es depositario de una serie de atributos –como su calor o su capacidad lumínica– que se dan, evidentemente, en todas las cosas que son fuego: el calor y la luminiscencia cuentan, entonces como propiedades universales o como propiedades *propias* de todos los entes que son del mismo tipo, a saber, fuego; contrariamente, no todas las cosas que son aire presentan la propiedad del calor, sino, como se dice en el ejemplo, ocurre que solo a veces el aire adquiere la propiedad de estar caliente: el calor cuenta, entonces, como atributo particular de *esta* o aquella masa aérea que ahora aparece como depositaria de cierto calor. Aplicado esto a las

---

<sup>461</sup> «Quaestio "Quale" amplificatur tum per ea quae ad praedicamentum logice spectant et methaphysice, tum et per rationem longe magis communem, complectentem et propria accidentia, quae naturam rei consequuntur, et differentias et appropriata, quae subsequuntur; omnia item adventitia, quaecunque utcunque rem qualificando atque talificando, talem qualemque denominare possunt». BOL, *De comp. arch.*, 110. La cursiva es mía.

<sup>462</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a20, 96.

<sup>463</sup> «propiè, ut caliditas quae est propria qualitas ignis; appropriatè verò ut eadem caliditas, quae est aeri appropriata [...]. Proprietas autem propria causativa est, & causa proprietatis appropriatae». Ramon Llull, *Logica nova: jam Valentiae impressa anno 1512 et nunc Palmae cum libris Logica Parva, de quinque praedicalibus & decem predicamentis et de natura*, 30-1.

palabras del *De compendiosa*, tenemos entonces que Bruno establece la diferencia entre aquellas índoles que presentan las entidades en comunidad y aquellas que no.

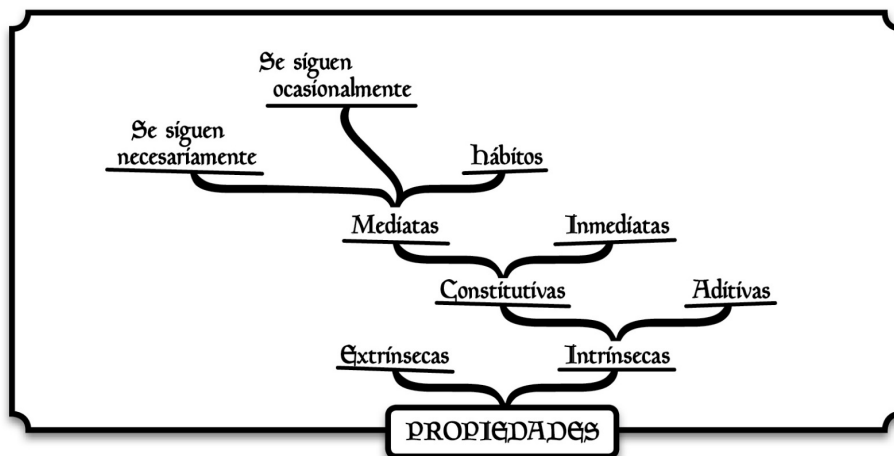
Pero, naturalmente, el interés fundamental que persigue Llull en el pasaje recién citado de su *Logica nova* no es tanto discriminar entre accidentes comunes o no comunes cuanto describir el régimen causal en el que uno y otro están incardinados respectivamente. Y es que, como leemos, los accidentes comunes, como el calor del fuego, se dicen derivados de causas causativas, mientras que los no comunes se dicen derivados de causas ocasionativas. Pese a que no podemos profundizar convenientemente en esta distinción, baste señalar uno de sus ejes principales y de compararlo con el evidente cambio de perspectiva que ejerce Bruno en su *De compendiosa*. Para Llull, la diferencia entre causas causativas y ocasionativas tiene que ver en último término con aquello que cuenta como *causa* de los efectos, concretamente, una causa es causativa si la misma esencia de la cosa da lugar a sus efectos<sup>464</sup> mientras que una causa es ocasionativa si los efectos derivan de un ser o de una esencia "extrínseca" a la cosa: así, el fuego tiene el efecto del calor debido a su misma naturaleza o esencia "calorífica", mientras que el aire posee el efecto o el atributo del calor debido a una esencia calorífica que es externa al aire mismo, por cuanto el aire no es calor. Es ciertamente sencillo ver que la distinción llulliana –que, en síntesis, toma los accidentes comunes como causados por la esencia y los accidentes no comunes como causados por algo extrínseco a ella– aparece interpretada de un modo diverso en *De compendiosa*: en efecto, como se lee arriba, aquellos efectos o "accidentes" propios o comunes se derivan o "se siguen" de la esencia, mientras que aquellos que no son comunes también se siguen, si bien de un modo diverso que hemos traducido con la fórmula "subsiguieren" (*subsequuntur*). Naturalmente, no queremos decir con esto que el Nolano niegue algo como las relaciones causales extrínsecas, fundamentales para explicar los movimientos o cambios de las entidades, sino insistir en el hecho de que su descripción de la estructura entitativa descansa en la tesis de que la esencia se posiciona como causa de cualquiera de las restantes "partes" entitativas, ya sea común o no, o, si se quiere, en la tesis de que ontológicamente la esencia universal *cede* en cada una de las mismas.

Aún podemos mejorar y esclarecer la diferencia entre propiedades comunes –que se siguen– y propiedades no comunes –que se subsiguieren– moviéndonos a la *Summa*, donde Bruno –en un pasaje, hay que decirlo, no poco abigarrado y oscuro– ofrece una clasificación de las propiedades accidentales de las cosas y profundiza en la distinción entre estos conceptos. En su análisis de la noción "*qualitas*" ofrece una clasificación de los diversos sentidos que cabe adscribir al término, clasificación que hemos ordenado como sigue<sup>465</sup>:

---

<sup>464</sup> En el capítulo siguiente volveremos con más profundidad sobre esta temática, prestando especial atención al hecho de que tanto las causas como sus efectos se expresan en la lógica llulliana mediante su complejo sistema de las desinencias correlativas, esto es, *-bile*, *-ivum* y *-are*.

<sup>465</sup> BOLC, *Summa term.metaph.*, 25-8.



Según este esquema, tenemos al menos tres criterios fundamentales para distinguir los diversos sentidos que adquiere el término "*qualitas*" y, con ello, para diferenciar la naturaleza de las diversas propiedades que pueden darse en los entes. Primeramente, Bruno diferencia entre propiedades extrínsecas e intrínsecas; a continuación diferencia entre constitutivas y aditivas y, finalmente, entre mediatas e inmediatas. Para mejor comprender esta distribución, es importante precisar que, si bien el pasaje de la *Summa* comienza estableciendo estos tres criterios como si fuesen excluyentes, la exposición que sigue invita a entender que puede muy bien haber una "mezcla" entre ellos. Ejemplificando: como se ve, el Nolano parece subdividir las propiedades intrínsecas en las que son constitutivas y aditivas, de lo que se seguiría que esta última diferencia no atañe a las que son meramente extrínsecas. Empero, como se decía, a poco que se profundice en este artículo de la *Summa*, nos percatamos de que, de hecho, algunas de las subdivisiones presentadas pueden muy bien aplicarse a elementos que, en principio, parecerían no concernirles. Dicho esto, el primer criterio que establece Bruno no es otro que la diferencia entre propiedades intrínsecas y extrínsecas, diferencia que aquí nada tiene que ver con la contraposición entre lo intrínseco y lo extrínseco notada con ocasión del planteamiento llulliano. En efecto, para explicar la divergencia entre una cosa y otra recurre aquí a una distinción que ya bien conocemos: las propiedades extrínsecas son aquellas que se dan en la superficie del compuesto y afectan directamente al sentido y que, entonces, caen bajo la rúbrica de la forma exterior o la figura<sup>466</sup>, mientras que las propiedades intrínsecas –y pese a que esto no aparece explicitado convenientemente aquí– son aquellas que, en contraparte, hemos denominado ídoles o aspectos "interiores", esto es, la esencia. Así pues, con este distingo viene a insistir en la idea que de entre el conjunto de *rationes* entitativas, hay unas de tipo universal y esencial, mientras que hay otras que, según ya sabemos, se entienden como efectos "inexistentes" de las mismas. Como apunte importante, un poco más abajo,

<sup>466</sup> *Ibíd.*, 28.

Bruno considera que las índoles externas son también mediatas<sup>467</sup>, por lo que, insistimos, no se trata de que estas últimas no puedan ser contempladas bajo los distingos que, en principio, no parecen corresponderle.

El siguiente criterio de Bruno, con el que diferencia entre propiedades constitutivas y aditivas, es sencillo de captar. Con "constitutivas" remite a aquellas partes o índoles de la cosa que también para la tradición aristotélica son primarias y absolutamente determinantes del ser de la cosa, esto es, la forma o esencia y la materia que, siendo informada por ella, constituyen el compuesto<sup>468</sup>. En contraparte, las determinaciones aditivas responden a todas aquellas "partes" o elementos que se dan cita en la integridad de la cosa y que son diversas de las que vienen a otorgar total y plena consistencia a la cosa. Pues bien, al igual que en el primer caso, encontramos aquí la subdivisión que, dentro de las propiedades constitutivas, viene a separarlas en función de un nuevo criterio, dejando fuera de la misma las propiedades aditivas: y, sin embargo, toda la exposición ulterior obliga a entender que, de un lado, la forma y materia que cuentan como propiedades constitutivas son en todo caso inmediatas<sup>469</sup> –y, por tanto, la división no parece concernirle en modo alguno– mientras que, de otro, son las propiedades que se añaden a la forma y la materia las que, esta vez sí, se diferencian adecuadamente con el criterio de mediatez y sus siguientes divisiones. Dice Bruno:

«Ahora bien, la forma que adviene mediatamente a la materia es aquella que sigue a la forma sustancial; de nuevo o bien es *de* la naturaleza, esto es, concomitante con la forma sustancial (y en este caso o se sigue necesariamente y se llama propio o propiedad si conviene a la sola especie, o si es concomitante de modo contingente con la forma sustancial, [entonces se siguen] de [su] potencia activa, pasiva o impotencia de ambas, y en ese caso se llama potencia o impotencia natural, y entra en la segunda especie de cualidad); o bien *se siguen de la naturaleza* a través de la práctica, el estudio y la ejercitación [...] y reciben el nombre de hábito; a este género se refieren las artes, las ciencias y todos los hábitos que dependen del sentido y el intelecto»<sup>470</sup>

Dos importantes ideas se dan aquí: una concierne a la propia clasificación que venimos estableciendo mientras que la segunda permite mejorar lo ya obtenido en nuestro breve análisis del fragmento del *De compendiosa architectura*. Respecto a lo primero, leemos que el Nolano comienza señalando que junto a las propiedades o elementos constitutivos del

---

<sup>467</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>468</sup> *Ibíd.*

<sup>469</sup> *Ibíd.*

<sup>470</sup> «Forma autem mediate adveniens materiae, id est quae consequitur formam substantialem, rursus vel est *a natura*, id est concomitans formam substantialem (et tunc vel est consequens illam necessario, cum appellatur proprium seu proprietas, si soli speciei convenit; vel concomitatur formam substantialem contingenter, cum potentia ad agendum vel patiendum aut impotentia ad utrumque, et tunc appellatur naturalis potentia vel impotentia, nempe in secunda specie qualitatis); vel consequitur natura, nempe usu studio et exercitatione [...] et habet nomen habitus; et ad hoc genus referuntur artes, scientiae et omnes habitus, qui sunt secundum sensum et intellectum». *Ibíd.*, 27-8. La cursiva es mía.

ente –denominados aquí forma sustancial y materia– advienen o se dan otros elementos que, según lo dicho, son aditivos y que pueden diferenciarse de diversas maneras. Primeramente las propiedades aditivas pueden diferenciarse en tres grupos: el primero corresponde a aquellas que se denominan *propias* y que convienen a toda la esencia; el segundo corresponde a aquellas que parecen ser asimismo *propias*<sup>471</sup> pero que, a diferencia de las primeras, no son necesarias<sup>472</sup>; finalmente están aquellas que ya no reciben el nombre de *propias*, sino el de "hábito". Allende esta clasificación nominal, el criterio que usa aquí el Nolano para discriminar estos tres grupos de propiedades añadidas depende, claramente, del establecimiento de un elemento común que comparten todas ellas: todas estas propiedades son mediatas, si entendemos por tal el hecho de que *se siguen* de la naturaleza o de la misma esencia de la cosa del ente del que forman "parte". Tenemos no solo que la "mediatez" es un atributo de las propiedades aditivas consistente en su "seguirse de" la esencia, sino que, además, tal relación puede darse de tres maneras: bien como aquello que se sigue necesariamente –o que es concomitante o propio– bien como aquello que es concomitante o propio –pero no se sigue necesariamente– bien como aquello que es hábito que, dicho sea, tampoco parece seguirse necesariamente. Para no complicar demasiado la exposición podemos obviar el segundo tipo de propiedades, para quedarnos únicamente con las que, siendo mediatas, se siguen de la esencia como sus propios y las que, siendo mediatas, se siguen de la esencia como sus hábitos.

A mi juicio, esta distinción es paralela a la que hemos establecido arriba en el breve análisis del *De compendiosa architectura*. En efecto, como vimos allí, Bruno se apropia de los conceptos llullianos modificando, empero, su suelo teórico: aquellas propiedades que se denominan "propias" son las que se siguen de la esencia o, aplicando ya todo nuestro aparato conceptual, son aquellas que cuentan como efectos de una esencia que *cede* o se *actualiza* en ellas. Estas, además, son universales o, lo que es igual, están presentes en todos aquellos entes que comparten la misma esencia como es propio de todo lo que es hombre ser capaz de reír. Las propiedades apropiadas se derivan también de la esencia y en *De compendiosa* indicaba Bruno no solo que estos atributos están presentes en el ente de modo particular sino también que su modo de "seguirse" de la esencia es diverso, por cuanto se subsiguen. No hay que ir muy lejos para considerar que Bruno está identificando tales propiedades con lo que en la *Summa* se denomina "hábito" y, de hecho, en esta misma obra llama a los hábitos propiedades apropiadas<sup>473</sup>. El eje que permite confirmar esta identificación –más allá de la coincidencia

---

<sup>471</sup> Y ello por cuanto, como se lee, Bruno las denomina "concomitantes". En el capítulo siguiente se verá que esta noción, fundamental en la doctrina escolástica de los trascendentales, es aplicada asimismo a aquellas determinaciones del ente que se denominan "propias".

<sup>472</sup> La consideración bruniana según la cual pueden darse atributos propios o concomitantes que no son, a la vez, necesarios, es una tesis radicalmente ajena a los planteamientos de corte aristotélico. También en el capítulo siguiente atenderemos a esta problemática y lo haremos apelando a *De progressu*, donde Bruno explica de mejor manera qué sean estos atributos.

<sup>473</sup> BOLC, *Summa term. metaph.*, 51.

terminológica— está bien claro en la *Summa* y un breve análisis permite determinar ya finalmente qué quiera decir Bruno con "subsiguieren".

En la *Summa*, el Nolano explica el significado de la noción "hábito" mediante su contraposición con el concepto de "disposición". Primeramente, indica que siendo ambas cosas afectos o propiedades los hábitos afectan al sujeto de un modo más intenso que las disposiciones y también dice que los hábitos son perfectos —o acabados— mientras que las disposiciones son, por su parte, imperfectas<sup>474</sup>. Estas distinciones son completadas por un añadido fundamental, según el cual «la disposición es la vía al hábito»<sup>475</sup>. De hecho, todo hábito se designa con el nombre de "disposición", pero no a la inversa: «por el hábito somos dichos afectados o *dispuestos*, mientras que, por el contrario, por la disposición [somos dichos] habituados, esto es, *hábiles*»<sup>476</sup>. Y esto quiere decir que las disposiciones son imperfectas o, si se quiere, son aquellas determinaciones o tendencias que, en tanto tales, aún no han alcanzado término adecuado. Es más, toda disposición, por lo mismo, hace al sujeto depositario de cierta habilidad o de cierta capacidad para, ulteriormente, ser dispuesto efectivamente al ejercicio de cualesquiera actos. Por eso todo hábito es una disposición, pero no toda disposición es hábito, o lo que es igual las disposiciones son meras habilidades que ponen al sujeto en condiciones de ejercer ciertos actos. Al respecto, hay que destacar que, como se lee en el fragmento de arriba, los hábitos no son algo que se adquiera *inmediatamente*, sino que las disposiciones, condiciones o meras habilidades han de ser transformadas en hábitos a través del concurso de ciertos medios, como son la práctica, el ejercicio, la repetición, etc. En este sentido, el Nolano está señalando que la disposición no es condición necesaria y suficiente para la adquisición del hábito, sino solo necesaria, en tanto es preciso el añadido de estos elementos mediadores que son, a su vez, ulteriores determinaciones del sujeto. Así pues, los hábitos son propiedades "mediatas" o que se siguen de la esencia en un sentido radicalmente diverso a como las propiedades propias o comunes se siguen de ella. En ambos casos, en efecto, el ser mediatas descansa en que ambos se siguen de la forma sustancial —pues todo se sigue de ella—. Este rasgo común, empero, ha de ser matizado pues los primeros se adquieren en el momento en que una determinada disposición o habilidad deviene efectivo hábito: apelando al ejemplo de Bruno, los hábitos se adquieren en función de la ejercitación, tanto como las artes o las ciencias son atributos que adquiere el ente racional hombre solamente mediante su práctica.

Explicado esto, y resumiendo la taxonomía bruniana de las propiedades entitativas, tenemos lo siguiente. En su ontología, cualquier ente es depositario de una índole esencial (a), una potencia de ser esto o aquello común a entes numéricamente diversos, potencia que, por su parte, "cede" en los restantes aspectos entitativos —(b) y (c)— que, entonces, quedan como diversas índoles actualmente dadas y que constituyen cada individuo en su total integridad

---

<sup>474</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>475</sup> «*dispositio via est ad habitum*». *Ibíd.*

<sup>476</sup> «*per habitum enim affecti vel dispositi esse dicimur, non autem e contra per dispositionem habituati, sed hábiles*». *Ibíd.*

(d). De otro modo: todo ente es, en tanto particular, una estructura que involucra propiedades actualmente presentes y plenamente individuales que son causadas por dicha esencia por cuanto esta es una potencia común de darse según dichas propiedades. Dentro de esta perspectiva general, cabe diferenciar aún entre las propiedades que presenta el ente, del siguiente modo: hay aspectos suyos que se siguen de la esencia –y por ser tales se dicen "mediatos"– y que Bruno contempla como atributos propios o, en otros términos, como atributos que están presentes en todos los entes que son de la misma esencia y que por eso coinciden con las propiedades que dentro del planteamiento aristotélico se entienden como universales o de tipo (c). Muy seguramente, además, quepa entender estas propiedades como esas disposiciones cuya efectiva actualización da lugar a los hábitos característicos de cada entidad individualmente considerada, como es característico de Sócrates ejercer la racionalidad según un hábito cognoscitivo peculiar a él. Por lo mismo, hemos encontrado que los atributos particulares –(b)– cuentan como índoles que se subsiguen de la esencia: en efecto, estos aspectos entitativos, denominados apropiados tienen como condición antecedente que el ser que los detenta presente ciertas disposiciones cuyo efectivo actualizarse da lugar a diversos hábitos. Y es este el sentido que imprime el Nolano al concepto de "subseguirse" *de* la esencia: los atributos particulares son "mediatos" no ya porque la esencia dé lugar a ellos sino porque la esencia da lugar a una serie de propiedades presentes en todos los entes que comparten la misma esencia *desde* los cuales pueden alcanzarse diversos hábitos ya propiamente individuales.

El elemento fundamental que, de cara a nuestro tema, se desprende de la ontología de Bruno es, así, la radical ligadura que establece entre *cualquier* tipo de atributo "accidental" –o de cualquier aspecto entitativo que no sea (a)– con la misma esencia de la cosa: en este sentido, tanto los atributos universales como los particulares son en cualquier caso entendidos como "efectos" de la esencia, siendo la diferencia entre unos y otros relativa únicamente al hecho de que unos se siguen mediatamente de la esencia y los otros requieren como condición antecedente a los primeros. Sea como sea –y dado que profundizaremos en esta panorámica en el capítulo siguiente–, por ahora baste insistir en que una perspectiva tal permite ofrecer una clara respuesta a por qué en la teoría del método de Bruno hay lugar para el conocimiento científico no solo de las índoles universales, sino también de las particulares, respuesta en la que están involucrados aspectos gnoseológicos y ontológicos. En efecto, atendiendo a su gnoseología, se ha mostrado suficientemente que la aprehensión simple atiende primariamente a lo que el Nolano denomina aspectos "interiores" y que, tal como muestran las "deducciones" de la *Explicatio*, en este proceso cognoscitivo los aspectos interiores se determinan como potencia común respecto a la cual los aspectos "exteriores" se denominan "efectos" y "accidentes". Más concretamente, las "deducciones" se entienden como el tránsito mediante el que el cognoscente capta bien los hábitos o propiedades externas como dependientes –o como algo que se sigue de– la potencia interna, tanto como se pasa de los

efectos a las causas, de las operaciones externas a aquello que las posibilita. A diferencia, pues, del Estagirita la gnoseología de Bruno no solo se asienta en la idea de que es posible remitir causalmente cualquier accidente a la esencia de la cosa –y, así, y como veremos en el capítulo siguiente, demostrarlos– sino en una ontología en la que la misma esencia se posiciona, *en lo real*, como efectiva causa de los mismos. No está de más, siguiendo esto, retornar a las palabras del *De la causa* notadas en el capítulo anterior. Allí vimos que Bruno insiste en que los seres sensibles –"explicados"–, o los dados actualmente en la naturaleza no encuentran su razón de actualidad más que en tanto efectos que se siguen de tal razón, como la actualidad de *esta* cama no consiste en algo como su "cameidad" –o su "ser cama"–, sino en su ser capaz de ser efectiva y actualmente una cama. Dado nuestro estudio de la ontología del Nolano, podemos comprender ya plenamente estas palabras: la esencia de la cama no coincide con su ser cama, sino con su capacidad o potencia (*quo*) de adquirir las determinaciones que la hacen ser *esta* cama y, así, hay otros entes radicalmente dispares a los que son cama –como los ídolos o las vigas– que son depositarios de la misma esencia. Volvemos a encontrar, pues, ese movimiento fundamental en la ontología de Bruno consistente en entender las esencias como íntimamente ligadas a la materia de los compuestos y que, en último término, no es más que una extensión de su perspectiva metafísica última, en la que los aspectos Forma y Materia de la Sustancia no son sino una inextricable e inseparable unidad o *coincidentia oppositorum*. Naturalmente, tal perspectiva debe ser aún estudiada más profundamente y será en el capítulo siguiente donde –insistiendo en la analogía que establece el Nolano entre la manera en que la Sustancia se relaciona con la naturaleza y la manera en que las esencias lo hacen con los "todos" entitativos de los que forman "parte"– veremos que debido a la "inserción" de los aspectos esenciales entitativos en los materiales, Bruno terminará adscribiendo a la relación causal que va de las esencias a los atributos una serie de características que Aristóteles adscribe únicamente a la causalidad material –tal como el hecho de que las causas materiales tienen efectos no necesarios sino meramente posibles–, características que permitirán establecer de mejor modo en qué sentido son cognoscibles científicamente cualquiera de las índoles que conforman las estructuras entitativas.

#### § 4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos estado centrados en señalar que pese a que la teoría bruniana del método contempla, con la aristotélica, la existencia de tres momentos o fases en que se cumple el conocimiento científico, hay una profunda distancia que separa a ambos pensadores en lo que a la teoría de la división concierne. Bruno explica que la división está posibilitada por un acto del entendimiento, la simple aprehensión, en la que, lejos de la tesis



"abstractiva", se trata de enlazar, unificar u organizar los datos obtenidos por la sensibilidad y la facultad fantástica. En este proceso, el entendimiento alcanza a entender las esencias de las cosas (que, ya desde la ontología, son vistas como los elementos potenciales y comunes a todas aquellas entidades actuales numéricamente distintas) y, junto a ellas, también las restantes "partes" entitativas (que cuentan tanto como efectos de dichas potencias como aquello que hace que la entidad alcance su estatuto de particular). En este sentido, la idiosincrásica doctrina bruniana de la simple aprehensión nos ha permitido argumentar que en su concepción del método, particularmente en lo relativo a la delimitación o circunscripción de su alcance objetivo, la distinción entre lo "conocido universal" y "lo conocido particular", fundamental en el planteamiento de Aristóteles, no tiene aquí funcionalidad alguna. En otras palabras: si para Aristóteles el que el entendimiento conozca las ídoles universales o comunes –por oposición a todas aquellas notas que el ente exhibe en tanto particular– se coloca como una *condición* para delimitar el campo operativo del saber científico, para Bruno, y debido a que la captación de lo universal es inseparable de la captación de lo particular, el método no debe en modo alguno limitarse al estudio de las naturalezas que sean comunes a las cosas numéricamente diversas pues también estas últimas encontrarán la posibilidad de ser indagadas científicamente.

Profundizando en lo dicho, según se estableció en el capítulo primero, el Estagirita entiende que el método científico debe centrarse en la indagación de aquellos objetos que, de un lado, tengan la característica de la universalidad y, de otro, que sean aprehendidos como ciertas causas –o su contraparte, como "efectos"–. Tales criterios están presentes en las obras que el Estagirita dedicó tanto al delineamiento general del método como a su aplicación concreta a lo real, o, si se quiere, a las naturalezas que pretenden ser así explicadas. Pues bien, es la gnoseología la que nos ha mostrado que ya en el primer momento del método hay una efectiva captación de ciertos aspectos que en la naturaleza presentan estas características, captación que ha quedado denominada simple aprehensión y cuyo objeto primario son las esencias comunes o universales –así como otros atributos comunes– y cuyo objeto secundario, posibilitado por el "retorno" o *conversio* del entendimiento son los atributos universales entendidos ahora como "efectos" de dichas esencias. Se entiende así que el límite objetivo del método científico deje fuera de sus consideraciones aquellos elementos de la naturaleza que no presenten las características citadas.

Respecto a Bruno, es claro que una cosa es que el fundamento gnoseológico del momento divisivo implique que la ciencia obvie el criterio delimitador entre lo universal y lo particular y otra bien diversa que no quepa discriminar *en lo real* entre las "partes" o aspectos del "todo" entitativo de carácter universal y aquellas que sean de tipo particular. Otro modo de decir lo mismo es que la inexistencia, en el orden gnoseológico, de una neta diferenciación entre lo universal conocido y lo particular conocido no implica que en la naturaleza no existan, de un lado, propiedades o aspectos comunes –presentes, pues, en las cosas

numéricamente diversas– y, de otro, propiedades que se den o conciernan únicamente a *esta* o *aquella* entidad. Precisamente, se ha querido constatar que la gnoseología bruniana de la división apunta al hecho de que el cognoscente es capaz de entender la esencia como elemento universal y causa de los efectos –y aquí Bruno y Aristóteles no se separan en modo alguno– siendo que la distinción ontológica entre efectos universales y particulares ha sido fundamental para mostrar que también estos últimos pueden entrar en los límites del campo objetivo del saber científico.

Naturalmente, la teoría de la división no nos ha dicho nada aún acerca de esa otra propiedad, también destacada en el capítulo anterior, y que concierne no tanto a los objetos propios del método *per se sumpti*, sino a la misma naturaleza de la relación causal que se establece entre ellos –o, apelando a nuestros resultados entre las esencias y las restantes "partes" entitativas. Y es que, como vimos, es propio de Aristóteles entender que solamente las relaciones causales que sean necesarias van a formar parte del método o, lo que es igual, que la demostración solamente puede ejercerse correcta y legítimamente apelando a este tipo de causalidad. De esto, cabe decir primeramente que, en tanto tal, la causalidad es una *relación* cuyas notas –v.g. la de "necesidad" o "no necesidad"– no son aprehendidas aún en el momento divisivo del método, sino en el compositivo. Por lo demás, será este el tema que debemos profundizar en el capítulo siguiente, y hacerlo en íntima conexión con los resultados ya alcanzados. Quizás no esté de más adelantar que también vamos a encontrar en este punto una radical divergencia entre los planteamientos de nuestros autores. Para Aristóteles, son necesarias aquellas relaciones causales que van de las esencias a sus efectos también universales y, por ende, la relación de necesidad atañe primera y principalmente a la que se establece entre las esencias tipo (a) y los atributos o accidentes tipo (c). El Nolano, como cabría esperar, incardinará su estudio de la causalidad necesaria o no necesaria dentro de una ontología cuyo nervio fundamental es la idea de que la esencia "cede" o es "*inexistente*" en sus distintos atributos. En este sentido, entenderá que la esencia de la cosa puede contar, sí, como causa necesaria de ciertos atributos de la cosa, pero extenderá tal tesis de raigambre aristotélica argumentando que los aspectos esenciales (a) pueden muy bien quedar determinados no solo como causas necesarias de los atributos universales del ente sino también como causas "meramente" posibles de sus restantes atributos de tipo particular o individual.

## CAPÍTULO TERCERO

### EL MOMENTO COMPOSITIVO Y LOS LÍMITES DEL MÉTODO CIENTÍFICO EN BRUNO Y ARISTÓTELES

#### § 1. Introducción

Una vez estudiada la teoría bruniana y aristotélica del primer momento del método, hemos de acercarnos ahora a su segunda fase que, según ya sabemos, recibe el nombre de "composición". En general, vamos a repetir aquí la orientación analítica emprendida en el capítulo anterior, pues también el tema de la composición puede ser abordado desde la diferencia básica que hemos establecido entre el *proceso* intelectual que lo posibilita y su alcance real. En este sentido, y al igual que hicimos anteriormente, se trata principalmente de localizar en este nuevo estrato del método la posibilidad no ya de que el entendimiento alcance a entender lo que es universal y causal sino también lo que es *verdadero y necesario*. Estas propiedades corresponden ahora a los productos cognoscitivos de la composición y, así, se dice que son verdaderos y necesarios algunos de los *juicios* en los que establecemos las relaciones que realmente se dan entre las "partes" de la cosa que previamente se han entendido "divisivamente".

En términos concretos, en este capítulo veremos que en la filosofía de Aristóteles existen diversos tipos de juicio y que tal tipología corresponde a las diversas relaciones que el entendimiento es capaz de establecer entre las distintas índoles o "partes" que presenta el ente. Así, se trata ahora de estudiar el modo en que las facultades cognoscitivas "especulan" las relaciones existentes entre las diversas índoles entitativas para esclarecer en qué sentido su teoría de la composición involucra un límite objetivo al procedimiento científico. A su juicio –y este elemento de su doctrina fue profundizado de mejor modo por el Aquinate–, en la actividad compositiva el cognoscente es capaz de aprehender varios tipos de relaciones, siendo que solamente algunas de ellas adquieren el rasgo de "verdad" y "necesidad". En la tradición aristotélica, y tomando por el momento únicamente el sentido ontológico, "necesidad" es un término que se aplica a un tipo peculiar de relaciones causales, justamente aquellas que presentan dos características fundamentales: son necesarias las relaciones en las que aquello que cuenta como causa *de* ciertos efectos no es otra cosa que la *esencia* del ente y son necesarias aquellas relaciones causales en las que el efecto *de* la esencia no puede darse de modo diverso al que se dan. Y dados los criterios aristotélicos notados en el capítulo primero, tenemos entonces que *solo* los juicios en los que se exprese este tipo de relación ontológica serán objeto legítimo de los procedimientos demostrativos o, si se quiere, serán los únicos que podrá aducir el cognoscente para responder a cuestiones del tipo por qué la cosa es lo que es o por qué tiene las propiedades que tiene. Por lo que concierne a la filosofía de Bruno, su afirmación de que la

ciencia puede ofrecer conocimiento de las relaciones "meramente" *posibles* –tesis que hemos notado muy superficialmente en el capítulo primero– va a ser aquí objeto de tratamiento pormenorizado. Siguiendo esto, si bien el Nolano acuerda con el Estagirita al señalar que en los juicios se especulan ciertas relaciones causales, estipulará que usualmente estas relaciones no tienen el atributo de la necesidad. De otro modo: si es propio de la actividad compositiva reflejar las relaciones que se dan entre las diversas "partes" o índoles entitativas, entonces usualmente los juicios no expresan relaciones de necesidad, porque el ente está estructurado por un tipo de relaciones entre sus partes que no son necesarias sino "meramente" posibles. Naturalmente, y así veremos, una tesis tal se deriva, como su consecuencia natural, de dos aspectos fundamentales de la ontología del Nolano ya explicados en el capítulo anterior: su teoría de la esencia potencial y del modo en que esta se actualiza en la entidad, modo que hasta ahora hemos estudiado superficialmente bajo el concepto de "*inessistentia*".

Nuestro objetivo principal en este capítulo determina, pues, la estructura y orden argumentativo que vamos a seguir, dividido en tres secciones principales. En la primera estudiaremos el hábito compositivo desde el ángulo gnoseológico, focalizándonos en el tipo de proceso intelectual que se ejerce en el segundo momento del método científico. Bruno, como ya vimos brevemente en el primer capítulo, se incardina sin dificultad en la tradición aristotélico-tomista, al menos por cuanto también él entenderá que la composición es el acto mediante el que el cognoscente alcanza a entender las relaciones existentes entre las "partes" o aspectos conocidos vía simple aprehensión. Tal concordancia no es óbice para señalar que existen algunas peculiaridades en su doctrina y que son derivadas de la ya estudiada concepción bruniana de los conceptos generados en el primer momento del procedimiento científico. Una vez estudiadas ambas teorías –que, repetimos, aparecen como casi plenamente concordantes– estaremos ya en disposición de abordar en la siguiente sección –§ 3– la teoría aristotélica del juicio, esto es, de los "productos" generados por la operación compositiva. Nuestro análisis revelará no solo que el entendimiento es capaz de aprehender muy diferentes tipos de relaciones entre las "partes" entitativas sino, lo que es más importante, que dentro de esta variabilidad se puede discriminar entre juicios necesarios –que expresan o especulan un tipo peculiar de relaciones ontológicas– y juicios no necesarios. Los primeros constituyen, como venimos diciendo, el único tipo de juicios susceptibles de ser usados en los procedimientos demostrativos y por tanto aquello *a lo que remiten* cuenta como límite objetivo del método científico. Paralelamente, ya en la sección § 4, nos acercaremos a la doctrina bruniana del juicio, donde se mostrará qué entiende Bruno por "juicios necesarios" y "juicios posibles", perspectiva que será completada con un estudio ontológico de las relaciones especuladas en estos juicios. Ello nos llevará a entender que en su teoría de la ciencia caben demostraciones no solo de las relaciones necesarias, sino también de las que, por oposición, pueden denominarse "posibles".

## § 2. La composición como hábito intelectual: el acto judicativo

En el capítulo primero –concretamente en nuestro estudio de los atributos y condiciones que según Aristóteles deben cumplir aquellas actividades que denominamos "ciencia"– descubrimos que la actividad científica está en todo caso guiada por una serie de procedimientos concatenados entre sí y sin cuya plena actualización no podemos hablar de la existencia de un efectivo conocimiento científico. Hasta el momento nos hemos centrado en el primero de ellos, en cuyo estudio hemos atendido, de un lado, al hábito intelectual que permite al cognoscente "dividir" o separar los diversos aspectos que se dan en la totalidad de los entes objeto de la indagación científica y, de otro, a los "productos" de tal acto, que han quedado determinados como conceptos que remiten a la esencia de la cosa o a otras "partes" o aspectos suyos que son, como las esencias, universales o comunes. El hábito compositivo presenta una naturaleza diversa, por cuanto el entendimiento se dirige ahora a entender el modo en que, en lo real, cada uno de los aspectos conocidos divisiva o separadamente se relacionan entre sí. En esta sección nos vamos a centrar en el estudio de dicho hábito tal como aparece delineado en los textos de Aristóteles y su Escuela y en los de Giordano Bruno, discriminando asimismo entre el mismo proceso intelectual que se produce en este momento y aquello que resulta de dicho proceso, denominado juicio.

### 2.1 La composición como acto reflexivo: la captación de las relaciones existentes entre las diversas índoles entitativas

Si bien es cierto que hay distintos lugares<sup>477</sup> en la obra de Aristóteles en los que el hábito que posibilita el segundo momento del procedimiento científico aparece más o menos delineado, es el caso que las reflexiones más interesantes acerca del mismo hubieron de esperar hasta los desarrollos escolásticos de la cuestión. Al atender a tales desarrollos, veremos que también las reflexiones brunianas acerca de la naturaleza de este hábito intelectual presentan no pocos elementos comunes con las de Tomás de Aquino, para quien en virtud del hábito divisivo el entendimiento *reflexiona* sobre los contenidos apprehendidos vía simple apprehensión con orden a entender la *relación* que, en lo real, se da entre las diversas "partes" previamente conocidas y el "todo" entitativo o la estructura en la que aparecen inmersas. No es difícil encontrar en la *nova filosofía* este planteamiento general, aunque, como se puede intuir ya, tanto la peculiar manera en la que Bruno comprende los conceptos o productos de la simple apprehensión cuanto su ontología de las "partes" y los "todos" entitativos –o aquello que cuenta como alcance objetivo– va a conllevar importantes divergencias en la perspectiva de uno y otro.

---

<sup>477</sup> Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 6, 430a25-431a, 235-7.

Comenzamos nuestro análisis viendo la sucinta definición que ofrece Bruno del momento compositivo en *De lampade*, donde señala que

«la composición se produce cuando unimos muchas nociones entendidas absolutamente [i.e., las de la *simplex apprehensio*], esto es, cuando afirmamos que un elemento es atribuido a otro: así, una vez que hemos conocido qué significa el término "Dios" y qué significa el término "bueno", mediante la segunda operación conocemos cómo sea posible afirmar "Dios es bueno". La división se produce en el momento en que concebimos la imposibilidad de conjugar muchas nociones aprehendidas simplemente, como se da en el caso en que conociendo qué significa el nombre "Dios" y qué significa el nombre "cuerpo", somos llevados a negar uno de otro, diciendo que "Dios no es cuerpo"»<sup>478</sup>

Dos elementos importantes aparecen reseñados –con excesiva brevedad, dicho sea– en estas palabras. En primer lugar, el Nolano es claro en confirmar que el proceso compositivo requiere, como condición previa, de la existencia en el entendimiento de un conjunto de conceptos o contenidos, justamente los aprehendidos gracias a la operación de aprehensión simple. Son estos elementos los que funcionan como "ingredientes" indispensables de nuestro hábito<sup>479</sup>, en el que, como leemos, cabe hablar de un cierto progreso en el conocimiento. En efecto, ya no se trata únicamente de captar o concebir ciertas "partes" o aspectos de un mismo ente sino de "entender" la posibilidad o imposibilidad de que dichas nociones puedan ser conjugadas, unidas o *compuestas*. Apelando a su ejemplo, y profundizando en esta idea, si gracias a la simple aprehensión el sujeto cognoscente puede entender diversas "partes" de la naturaleza divina –como son su "bondad", su "eternidad", "su magnitud" o "incorporalidad"<sup>480</sup>–, ahora, gracias al hábito compositivo, podrá concebir si dichas partes pueden ser reunidas o conjugadas (o no) con el "todo" entitativo del que han sido extraídas. En segundo lugar, leemos que la posibilidad o imposibilidad de tal conjunción se expresa en un cierto producto que no es sino la afirmación y negación de *algo de algo*<sup>481</sup>. Tenemos así establecida, en su máxima generalidad, una definición del momento divisivo, tanto en lo que

---

<sup>478</sup> «Compositio fit, cum plura simpliciter apprehensa unimus, nempe ubi de uno aliud affirmamus, ut postquam per primam actionem novimus quid significet "Deus", quid significet "bonum", mox per secundam noscamus dicere "Deus est bonus". Divisio fit, ubi plura simpliciter apprehensa concipimus non posse cohaerere, quandoquidem, noto quid significat nomen "Deus" et quid significat nomen "corpus", ducimur ad negandum alterum ab altero, dicendo "Deus non est corpus"». BOL, *De lampade comb.*, 234.

<sup>479</sup> Una primera consecuencia de este planteamiento, fácilmente detectable, es que permite insistir en la tesis, ya explicada en el capítulo primero, de que este segundo momento del método *se sigue* del divisivo: no puede haber composición sin división, simplemente porque la composición viene a unir lo que ha sido previamente separado por la operación divisiva. En términos inversos, la división fundamenta la composición, pues en este segundo acto el entendimiento es capaz de reunir o volver a otorgar una cierta unidad a los elementos previamente separados.

<sup>480</sup> Como es claro, la negación de la corporalidad como atributo divino no debe contar aquí más que como ejemplo del modo en que el entendimiento compone, y no como una tesis que Bruno sustente en sus escritos.

<sup>481</sup> BOL, *De lampade comb.*, 232.

concierna a la naturaleza del hábito que lo posibilita cuanto al producto mental derivado de dicha operación: la composición es un acto en el que el entendimiento *juzga* si las diversas aprehensiones simples realizadas sobre un mismo objeto pueden ser unificadas, siendo que tal acto se expresa en un producto cognoscitivo denominado *juicio* y en el que se afirma o niega dicha conjunción. Centrándonos por el momento en su aspecto procedimental, el hecho de que el acto judicial tome como ingredientes los productos de la simple aprehensión –i.e., los conceptos– y que en este acto se conciba la legitimidad o posibilidad de unir unos con otros en un juicio es una tesis que cabe recabarse sin mucha dificultad en los textos de Tomás de Aquino, respecto a los cuales un breve análisis permitirá ahondar en estas ideas. Así, por ejemplo, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, expone que

«[e]l entendimiento posee en sí mismo la semejanza de la cosa entendida, en cuanto que concibe las razones de los complejos. Sin embargo, no juzga por esta misma semejanza, sino solo cuando compone y divide. Pues cuando el entendimiento concibe lo que es animal racional mortal, tiene en sí mismo la semejanza del hombre, mas no conoce por ello que él tiene esta semejanza, ya que no juzga que el hombre *es* animal racional y mortal»<sup>482</sup>

Encontramos aquí una ajustada definición del hábito compositivo en la que se destacan, además, las importantes diferencias entre este y el hábito de la simple aprehensión. Como leemos, el proceso compositivo supone una suerte de re-consideración o segunda mirada a los contenidos que el entendimiento ha recabado previamente. En términos estrictos, estamos ante un acto de *reflexión* en el que «la potencia cognitiva (*vis cognitiva*) *juzga de su propio objeto*»<sup>483</sup>. Y el fin que se propone este nuevo acto ya no es la mera captación de esta o aquella "parte" del todo entitativo sino "entender", de un lado, si la "parte" así captada pertenece de hecho a la cosa o al "todo" desde el que ha sido conocida y, de otro, la manera o el *modo* en que dicha parte se *da* en la cosa<sup>484</sup>. Y es que en la simple aprehensión ocurre, sí, una cierta adecuación o semejanza entre el intelecto y las distintas "partes" de la cosa que concibe, siendo no obstante que en esta fase preliminar el entendimiento es aún incapaz de determinar o comprender de qué manera están dichas "partes" en el ente o en el "todo". En el acto compositivo, en cambio, el entendimiento está ya en disposición de entender –o lo que es igual, de juzgar– si las índoles así divididas corresponden (o no) y en qué sentido o manera a la naturaleza misma de la cosa. Por eso, insistiendo en su ejemplo, tenemos que una cosa es "extraer" las *rationes* de "animalidad" o "racionalidad" de un ente y otra bien diversa *juzgar* que ese ente *es o tiene*, como aspectos suyos, los señalados. Se trata, en síntesis, de

---

<sup>482</sup> Tomás de Aquino, *In VI Metaphysicorum*, lect. IV, n. 1236. Citado en Carmen Segura Peraita, "La formación del juicio en Santo Tomás de Aquino", *Revista española de filosofía medieval*, nº 0 (1993): 195. La cursiva es mía.

<sup>483</sup> Segura Peraita, "La formación del juicio en Santo Tomás de Aquino", 195.

<sup>484</sup> *Ibíd.*, 197.

la capacidad que tiene el cognoscente de determinar que las propiedades o índoles que ha recabado de una cierta realidad *son* o *pertenecen*, de algún modo, a dicha realidad. Abundando en la distinción, si este acto del entendimiento recibe el nombre de "compositivo" es porque, necesariamente, ha de establecer *el tipo de relación* que existe entre el todo entitativo y cada una de las partes conocidas *vía simplex apprehensio*. De este modo, así como el acto divisivo es de naturaleza especulativa, lo mismo ocurre con el acto judicativo, siendo la diferencia fundamental entre ellos el hecho de que en este segundo momento ya no se aprehenden las nudas "partes" sino el tipo de relación que mantienen: se entiende entonces que la composición tiene un alcance objetivo bien diverso al de la división, pues ahora se trata de captar las relaciones que se dan entre las "partes" divididas y el "todo" *del* que han sido divididas –y a esto es, justamente, a lo que denomina Tomás de Aquino "poseer una semejanza de la cosa" o una semejanza del ente en su total integridad ontológica–.

Hasta el momento hemos destacado únicamente que el fin o término último de la "especulación" compositiva es, a diferencia de lo que ocurre en la división, conocer las relaciones que van del "todo" a sus "partes" y que, en tanto tales, constituyen o conforman la cosa. Asimismo, se ha dicho que este proceso parece depender de un cierto movimiento reflexivo. Reuniendo ambas cosas, tenemos que desde la perspectiva tomista «[s]i sostenemos que el entendimiento humano –cuyo objeto propio es el "*ens concretum quidditate sensibile*"– alcanza eficazmente la verdad, hemos de sostener, en consecuencia, que logra adecuarse con su objeto propio, y por tanto que, al menos en algún modo, logra aprehender las cosas singulares y materiales, y no únicamente sus correspondientes formas abstractas. Mas el único modo en que de una forma intelectual se pueden aprehender esos objetos es "reflexionando" sobre la aprehensión sensible»<sup>485</sup>. Como señala Segura<sup>486</sup>, hay aquí una interesante dificultad, pues si el objeto o alcance especulativo del hábito compositivo no es sino lo *real mismo* o los diversos "todos" entitativos, ¿por qué necesita el entendimiento ejercer esta reflexión? En otros términos, ¿por qué no le basta al entendimiento con dirigirse o ejercer su "intención" hacia la misma cosa y descubrir, en ella, las relaciones que se expresan entre sus diversas partes?

El mejor modo para abordar el carácter reflexivo de la composición –en virtud del cual su alcance objetivo está necesariamente mediado por los conceptos ya recabados *vía simplex apprehensio*– es profundizar de nuevo en una idea que ha aparecido en el capítulo anterior, y ello por cuanto tal idea encuentra su aspecto homólogo también en la teoría de la reflexión. Según dijimos ya en el capítulo primero, y explicamos en el segundo, en la captación esencial, primer momento del método, el entendimiento se asemeja a la esencia de la cosa, pero ocurre también que *mediante* tal captación es capaz de retornar o volver a todos esos contenidos abstraídos u "obviados" en dicho proceso cognoscitivo y conocerlos, así, de modo

---

<sup>485</sup> Carmen Segura Peraita, "La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico* 15, nº 2 (1982): 275.

<sup>486</sup> *Ibíd.*



diverso. Si se quiere, en las operaciones "inferiores" del alma –ejercidas por la fantasía y la memoria– hay un cierto "conocimiento" que consiste en la semejanza imaginativa que el entendimiento establece entre las índoles sensibles o "exteriores" de la cosa. Pero tal conocimiento no consiste más que en su efectiva captación fantástica-mnemónica, captación que es, por naturaleza, incapaz de determinar su "ser" propio, atributos o lo que se quiera. En el "retorno" que ejerce el entendimiento sobre estos primeros datos sensibles una vez han sido abstraídos puede conocerlos ya de un modo distinto, no como meras imágenes o aspectos sensibles sino, concretamente, en tanto *efectos* de la *forma actual* o esencia de la cosa. A esto se denominará en la Escuela *conversio ad phantasmata*. En términos del Aquinate: «en la medida en que nuestro entendimiento, mediante la semejanza que recibe de la imagen sensible, se vuelve sobre esa misma imagen sensible de la que abstraigo la imagen mental (imagen sensible que es una semejanza de la cosa singular), en esa misma medida tiene un cierto conocimiento de lo singular en la línea de una cierta continuación del entendimiento hacia la imaginación»<sup>487</sup>. De modo análogo, como decíamos, ocurre en el proceso reflexivo del juicio<sup>488</sup>. En este caso, mediante una reconsideración o reflexión *sobre* el concepto y no sobre la imagen, el entendimiento capta, entonces, dichos conceptos como representantes de "partes" que son, en todo caso, *relativas* a un todo o *de* un "todo", entendiéndose aquí por "relativas" el hecho de que dichas partes guardan algún tipo de relación, respecto o habitud hacia ese "todo". Si se quiere un ejemplo para incidir en la profunda diferencia que existe entre la manera en que la simple aprehensión entiende las "partes" esenciales y la manera en tal aprehensión es *reflexionada* en el juicio, ante el concepto esencial "hombre" el entendimiento entiende no solo que el concepto "hombre" mienta la "parte" esencial común a distintos seres, sino que entiende que ese concepto es la esencia *de* este y *de* aquel ente y que este "de" es idéntico a un tipo peculiar de relación –concretamente, que "hombre" sea la *especie* del individuo–.

Debido a la necesaria mediación que ejercen los productos de la simple aprehensión en el acto compositivo, en la Escuela se entenderá que las relaciones así captadas pueden ser descritas o estudiadas no ya únicamente por la ontología –que estará focalizada en esclarecer cómo las diversas determinaciones presentes en los entes están involucradas en la estructura de la misma– sino también por la lógica –que estará focalizada en esclarecer la manera en la que el entendimiento capta dichas relaciones–. Y es que, como dijimos, el Aquinate establece que el saber lógico toma por objetos analíticos los distintos productos del entendimiento: en el caso de la composición, los mismos conceptos no aisladamente considerados, sino en tanto enlazados unos con otros. Y esto nos obliga, entonces, a transitar aquí un doble camino: al tematizar las relaciones entre las cosas tal y como son *entendidas* o *reflexionadas* en el entendimiento, habremos de tomar como referencia la manera lógica de entenderlas, mientras

---

<sup>487</sup> *Ibíd.*, 276.

<sup>488</sup> *Ibíd.*, 277.

que al determinar sus elongaciones ontológicas habremos de establecer qué tipo de relaciones reales son especuladas en el acto reflexivo del entendimiento. Un buen modo de esclarecer brevemente esta diferencia, pasa por remitir a la conocida distinción entre intenciones primeras y segundas del entendimiento. En un texto clásico, Cayetano explica que «se llama intención primera a aquella atención del entendimiento mediante la cual considera en las cosas propuestas lo que les conviene en la realidad, mientras que se llama intención segunda a aquella atención del entendimiento mediante la cual intuye en las cosas que se le presentan lo que les conviene merced a la elaboración del entendimiento»<sup>489</sup>. Como vemos, el entendimiento puede moverse o focalizarse en distintos elementos, que, en tanto puestos "frente" a él, son sus objetos. La primera intención está, así, íntimamente ligada –cuando no identificada– con lo que venimos llamando *simplex apprehensio*: se trata de un captar ciertas formalidades presentes en el mundo, siendo que algunas tienen la peculiaridad de darse en muchas cosas o ser universales; la segunda intención es asimismo un acto mediante el que se entiende algo, esta vez no ya inmediatamente de la cosa, sino de los conceptos mediante los cuales el sujeto se representa la cosa: y aquí, ocurre que se entienden una serie de propiedades que ya no convienen primariamente a lo real sino a la misma estructura conceptual. Por ello, estas propiedades se llaman puramente lógicas. Por lo mismo, Tomás de Aquino considerará estas propiedades –su naturaleza, relaciones, etc.– como el objeto propio de la ciencia lógica<sup>490</sup>.

En términos lógicos se dice, pues, que el rasgo fundamental de la actividad compositiva es su carácter *predicativo*<sup>491</sup>: en toda composición «se enuncia o predica algo (una cierta *ratio* significada por el predicado) *de* algo (otra *ratio* significada por el sujeto), en base a lo que se constata en la realidad misma[...]. Tal enunciación básica se podría expresar con la fórmula: "esto es [o tiene] algo"»<sup>492</sup>. Así en los juicios o productos de la composición se expresa, justamente, si las índoles captadas por la simple aprehensión corresponden, o no, a la cosa y, además, se expresa *de qué manera* corresponden. En términos estrictos, lo que en la lógica se llama "sujeto" y "predicado" pueden corresponder *realmente* al "todo" o las "partes", mientras que lo que se llama enlace o cópula establece el *tipo de relación* que va del sujeto a sus elementos constituyentes –ya sea este sujeto una "parte", como cuando se dice "el hombre es animal racional"–, ya sea un "todo" –como cuando se dice "Sócrates es hombre"–. En síntesis

«para Aristóteles y Tomás de Aquino, en la denominada "segunda operación del intelecto" no se trata de una mera "*compositio*" de representaciones o de su comparación (compara el predicado con el sujeto), sino de una "*compositio*" en la que, a diferencia de la primera operación (que puede ser también de algo complejo), aquí en

<sup>489</sup> José Fernández Rodríguez, "El objeto de la lógica en Santo Tomás", *Anuario Filosófico* 8, n° 1 (1975): 173.

<sup>490</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>491</sup> Aguirre de Cárcer, *La división de las ciencias especulativas*, 107.

<sup>492</sup> *Ibid.*, 108.

la segunda lo que se "compone o divide" es el ser de las cosas; es en la referencia al "ser" de las cosas lo que distingue radicalmente esta segunda operación de la primera. Por ello, la nota de esta segunda operación en el lenguaje es la forma de afirmación o negación, y ello referido específicamente a la cópula "es" de todo juicio: "X es Z", "X no es Z" ><sup>493</sup>

Dicho esto, se pueden ya intuir las profundas diferencias que vamos a descubrir más abajo entre la teoría del juicio de nuestros autores: en cada caso, la captación compositiva de estas relaciones va a ser bien diversa, simplemente porque ambos mantienen una muy distinta comprensión del carácter ontológico de las mismas. Sintetizando mucho, recordemos que en el capítulo anterior se estableció una diferencia básica entre el modo bruniano y aristotélico de entender el "todo" entitativo en su total y absoluta integridad. Para el Estagirita, el ente no es en modo alguno algo como la "suma" de sus "partes", sino una unidad plena conformada o constituida por diversos aspectos o formalidades que se entienden como *inherentes* en dicha unidad. Encontramos, así, al menos dos formas de entender el tipo de relaciones que estructuran la cosa: el ente sustancial es, en tanto "todo", una unidad o un "ser" en sentido pleno, siendo –y así veremos– que aquello que otorga tal consistencia a la cosa es la esencia o forma actual. "En" ese todo integral hay además otros aspectos que se dan según una relación de inherencia. Para Bruno, estas relaciones son de distinto tipo y han quedado descritas como sigue: en el ente hay partes que se entienden como actualizaciones de una cierta potencia de ser esto o aquello y, más concretamente, estas partes son los modos en que la potencia "cede" o se expresa –o es "*inessistente*"– en cada uno de los entes numéricamente diversos. Más abajo, estudiaremos estas diferencias en profundidad.

Volviendo a nuestro tema, que el acto reflexivo sea un medio necesario para la adquisición del juicio y que en él se capten las relaciones entre los conceptos –y, en último término, entre los aspectos de las cosas– es algo que hasta donde sabemos no aparece sistemáticamente abordado en la obra del Nolano, más allá de que él mismo indica, se ha visto, que en este acto no se capta primariamente la relación entre los aspectos de las cosas cuanto la posibilidad de que los conceptos simplemente aprehendidos queden, o no, enlazados: se trata, así, de una reconsideración *de* los conceptos, por mucho que estos apunten finalmente a las diversas estructuras entitativas. La escasa concisión con que Bruno trata el tema no es óbice para, partiendo de esta afirmación básica, insistir en que también la reflexión queda en su obra como un movimiento homólogo a la *conversio ad phantasmata*. En el capítulo anterior, concretamente en nuestro breve estudio de lo que en la *Explicatio* denomina "deducciones", vimos que en el proceso de captación esencial se produce una suerte de "universalización" de los conceptos-figuras de primera intención, en la que el entendimiento alcanza a entender que

---

<sup>493</sup> Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino. Cuadernos de Anuario filosófico* 229 (Pamplona: EUNSA, 2010), 33-4.

las notas o aspectos recogidos por la imaginativa –"este verdor", "estas ramificaciones"– son ya propios y comunes no de *esta cosa*, sino de todos los entes que denominamos "árboles". En este movimiento la "conversión" o retorno del entendimiento a los constructos fantásticos permite entender algunas de estas notas como efectos de una cierta esencia –o aspecto "interior"– que es común a todas las cosas que tienen efectos o "indumentos" similares. Dado esto, debemos ahora cuestionar de qué modo la reflexión bruniana es homóloga a la conversión al fantasma o, lo que es igual, si de la misma manera que en Tomás de Aquino se establece que en el juicio se captan las relaciones lógicas o predicativas entre los conceptos, también ocurrirá así en la *nova filosofía*.

Nótese, antes de comenzar, que tratar de comparar la teoría escolástica y bruniana del acto judicativo requiere sentar algo como una hipótesis previa, que va a ser confirmada en lo que sigue. En efecto, hay una gran diferencia relativa a la manera en que en ambas filosofías se entiende la naturaleza o estatuto de los productos de la simple aprehensión: para el aristotelismo estos son simples, en el sentido en que son nombres de una única *ratio* o aspecto entitativo; para Bruno, en cambio, los conceptos son complejos, en tanto están conformados por una miríada de notas que son, justamente, aquellas universalizadas por la segunda intención o "deducción". Así, se puede hipotetizar que el acto reflexivo va a apuntar, más bien, a la captación –en términos lógicos o predicativos– de las relaciones que se establecen entre todas esas "partes" que conforman el concepto complejo y que apuntan, en último término a las "partes" que constituyen el "todo" entitativo real<sup>494</sup>.

Pues bien, que el juicio capte reflexivamente las relaciones existentes entre las "partes" de los conceptos de la *simplex apprehensio* como relaciones predicativas o lógicas es algo que se observa sin dificultad en algunos de los ejemplos que cuajan el texto de Bruno. Concretamente, podemos apelar a una de las figuraciones o conceptos-figuras más caros al Nolano: el del cielo, que aparece presentado tanto en *De imaginum* cuanto en *Explicatio*. La figura del cielo es una representación del *ordo* celeste que aparece organizada en distintas partes y elementos, tales como los planetas, las constelaciones, los grados zodiacales, etc. En la primera de las obras<sup>495</sup> comenta que es esta una figura que sirve para figurar o representar diversas cosas –o, en nuestros términos, "captada" su índole universal, para mentar la esencia de diversas cosas que presentan órdenes similares–: el cielo es *como* la Sustancia, en tanto comprende y conjuga en sí una infinidad de partes y elementos dados en una extensión infinita; también como el cielo es la *substantia mentis*, particularmente como el "sello" o espacio imaginativo donde se dan cita una miríada de imágenes ordenadas de diversos modos. Una vez presentada la figura en su estructura "visual" y una vez indicada esta aplicación

---

<sup>494</sup> Dicho sea, es aquí donde, justamente, apuntaba nuestro estudio crítico de algunas de las propuestas contemporáneas de la gnoseología bruniana. En el caso del juicio, como vamos a ver, Bruno no solo establece relaciones de tipo geométrico, asociativo, mnemónico o afectivo entre las partes componentes de los conceptos sino relaciones lógicas de tipo predicativo.

<sup>495</sup> BOM II, *De imaginum comp.*, 553.

universal, pasa a señalar, muy lacónicamente, que el orden celeste es similar también a otros órdenes que parecen ser, esta vez, de distinta naturaleza: en el cielo hay diferencias entre lo *más común y menos común*, entre lo más amplio que abarca lo menos amplio, siendo, además, que entre los grados de comunidad puede establecerse un ascenso y un descenso. Con una argumentación aún un tanto débil podemos sostener que, así, las relaciones existentes entre las "partes" del concepto-figura del cielo no atienden únicamente a las que efectivamente se captan sensiblemente y que son organizadas por las primeras intenciones, dado que el Nolano parece atribuir a estas relaciones también otras características más propias del pensamiento lógico: de este tipo son, y no de otro, las relaciones que van de lo más común a lo menos común –o si se quiere de lo más *general* a lo menos general–. Nuestra argumentación puede ser mejorada sin mucha dificultad moviéndonos a *Explicatio* donde, esta vez sí, entiende explícitamente las relaciones entre las "partes" del cielo en términos lógico-predicativos, concretamente, en términos de las relaciones que se dan entre los géneros y las especies. Dice ahí que

«Este seno [el del cielo], que se encuentra en el espíritu vital o sustancia animada da vida a otro tipo de sujeto, en el momento en que recibe y organiza aquellos *lugares* de tipo fantástico en los que deben ser inscritos los signos de las cosas, aquellas imágenes y figuras que nos conducen a mirar las imágenes de los significados y de las cosas presentadas con una mirada de la memoria más vivaz. En la segunda parte de la teoría hemos expuesto también las reglas constitutivas relativas a aquellas [figuraciones]. Aquí, sin embargo, y para que sea expuesto un aspecto novedoso de esta técnica, hemos querido enseñar –a través de la imagen de la Jerusalén dividida por el Talmudista– cómo a una forma generalísima debe corresponder un sujeto generalísimo, a una general otro asimismo general, a una forma específica un sustrato específico, a una individual uno individual, de la misma manera que vemos que una forma está contenida y comprendida en otra»<sup>496</sup>

Como leemos, en primer lugar Bruno vuelve a presentar la figura del cielo que también se aplica "universalmente" tanto a la Sustancia –o, aquí, al alma del mundo– y al "sello" o seno fantástico. La figura está constitutivamente dividida en distintas regiones o lugares que aquí parecen no remitir ya a los órdenes sensibles y presentes en el orbe celeste cuanto a las distintas partes que conforman la Jerusalén celeste. Sea como sea, es claro que Bruno determina la distribución en lugares o partes según criterios lógicos y, además, establece una

<sup>496</sup> «Sinus iste, qui est in subiecto anima vel animali, alius generis efficitur subiectum, dum ea loca in genere phantasiabiliter retinenda suscipit, in quibus ea ipsa rerum signa, imagines et \$gurae inscribi debeant, quae in species significatorum et presentatorum vivaciori memorativae facultatis obtutu inspiciendas promovent. Ipsorum vulgatas rationes in secunda theoriae parte protulimus. Iam ut aliquid adferat<ur> huius disciplinae proprium, ad instar Solimae per Thalmutistam divisae praecipimus ut generalissima forma generalissimum, generalis generale, specialis speciale, individualis individuale subiectum consequatur, haud aliter quam aliam formam ab alia comprehendi conspicimus». BOM II, *Explicatio trig. sig.*, 100.

estrecha relación entre estas partes y las que se dan efectivamente en lo real. Que las partes y relaciones que ordenan el cielo sean de tipo lógico y no meramente figurativo es claro: al igual que en *De imaginum* el cielo se distribuye en regiones que van de lo más común a lo menos común y como interesante precisión indica aquí que hay una cierta regla que regula tal distribución y que no es otra que la necesidad de que lo menos común esté comprendido en lo más común –o, inversamente, de que lo más común comprenda lo menos común–. Lo más interesante es que esta mirada "lógica" a la figuración del cielo se establece como condición fundamental para aplicar la figura a otros órdenes naturales y por eso dice el Nolano que las partes más comunes de la figura corresponden a lo que en la naturaleza son sujetos generales –o, en último término generalísimos–, tanto como descendiendo por la "escala" vamos encontrando sujetos naturales menos comunes hasta alcanzar las especies especialísimas y finalmente los mismos individuos. Así pues, la figuración del cielo aparece, en tanto captada por la simple aprehensión, como un concepto que puede ser "universalizado" y, en tanto tal, aplicado a aquellas realidades que tienen en común una misma esencia que se expresa de diversos modos. Pero es el caso que el entendimiento puede asimismo "retornar" o reflexionar sobre esta comprensión y entender que las diversas partes que ordenan la figura no responden únicamente a un cierto orden puramente figurativo –o geométrico– sino también a relaciones lógicas como las que ordenan los géneros y las especies. Vemos, pues, que las diversas partes que comprenden el concepto-figura del cielo pueden ser entendidas como relacionadas no solo al modo de la figuración espacial, geométrica, afectiva o como se quiera, sino también de modo lógico. No estamos diciendo con esto, naturalmente, que *todas* las imágenes que aparecen en el *corpus* de Bruno sean susceptibles de tales relaciones. Y es que hay algunas que patentemente lo muestran y otras que no. De entre las primeras conviene citar asimismo la de un "árbol" –por lo demás, una figura clásica en la filosofía–. El árbol es, sí, una figura dada al entendimiento *desde* una serie de notas y aspectos vestigiales pero que muy bien puede aplicarse a otras naturalezas que expresan lógicamente ciertos tipos de relaciones<sup>497</sup>. Así, en *Lampas* usará la figura del árbol en los mismos términos que es estudiada en la *Explicatio*, considerando que el "árbol" es propio de los "todos" entitativos naturales, *enraizados* en la Sustancia, *sostenidos* por el tronco esencial y *diversificados* por las ramas de los accidentes<sup>498</sup>. Hay otras, en cambio, que no parecen estar normativizadas de este modo y que atienden, entre otras cosas, a reglas propiamente mnemotécnicas, asociativas o de otro tipo<sup>499</sup>.

Por lo demás, el hecho de que la reflexión bruniana permita entender las relaciones lógicas entre las "partes" componentes de sus conceptos complejos es, a mi juicio, el fundamento gnoseológico de uno de los recursos lógicos presentes en sus textos metódicos, derivado de la lógica llulliana, y que fue objeto de revisión pormenorizada en obras como

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, 104-6.

<sup>498</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1322.

<sup>499</sup> BOMN I, *De umbris*, 60-2.

*De lampade* o *De compendiosa architectura*: la denominada "multiplicación de los términos". En *De lampade* Bruno explica que el lógico puede servirse de tal técnica que, según dice, Llull no desarrolló sistemáticamente ni utilizó en su máxima potencialidad. La "multiplicación de los términos" consiste, básicamente, en ampliar el campo semántico de cada uno de los conceptos que forman parte de las figuras o "máquinas" combinatorias llullianas, sustituyendo tales conceptos por otros que a ellos están ligados de diversas maneras. Como señala Cambi<sup>500</sup>, la multiplicación bruniana tiene un alcance muy superior al propuesto por Llull, pues su pretensión es hacer del *Ars* una máquina lógica de alcance universal, capaz entonces de sistematizar y elaborar discursos en torno a la totalidad de lo real – y así Bruno va mucho más allá de la intención originaria del arte llulliano, que era, como se sabe, crear una clave discursiva destinada a la conversión de musulmanes y judíos. Y junto a esta pretensión, hay otro importante aspecto en la reflexión bruniana en el que vamos a poner toda nuestra atención: también Bruno está preocupado por determinar las relaciones lógicas que permiten y sancionan la multiplicación, relaciones que permiten derivar del "nombre" o contenido fundamental o "más notable" de todo concepto ese complejo de indoles o notas que, en tanto *comprendente*, conjuga en sí como si fuesen sus "partes" componentes.

El *De lampade* ofrece una interesante pista acerca de los fundamentos teóricos de la multiplicación, y un atento análisis a los mismos permite mostrar sin dificultad que mediante el hábito judicativo reflexivo el entendimiento, como venimos diciendo, capta las relaciones lógicas que existen entre los componentes o "partes" de cada concepto. Dice el Nolano que una de las maneras en que se pueden multiplicar los términos consiste en *explicitar* todo lo que está *contenido* en el concepto «porque en estos términos no solo se incluye su propia razón, sino la de todos los predicados absolutos que pueden ser dichos e imaginados, como se hará patente en el tratado sobre la multiplicación de los términos»<sup>501</sup>. Ciertamente, hay que señalar que en este pasaje Bruno no está hablando de cualquier concepto, sino de las *Dignitates* llullianas las cuales presentan la particularidad más importante de los conceptos trascendentales: el incluir diversas *rationes* –así como el concepto "*ens*" incluye las nociones de "*unum*" o "*verum*"–. Esto quiere decir que cada una de las Dignidades, contiene, además de la *formalidad* mentada en su nombre –su formalidad "más notable" o propia–, las razones del resto de Dignidades, y debido a ello, en último término es lo mismo decir "Bondad" que "Magnitud": en términos brunianos, «en Dios, todos estos predicados [...] expresan el mismo significado»<sup>502</sup>. Sea como sea, ahora lo importante es señalar que el paso de lo implícito a lo explícito es el movimiento que consiste en extraer –o, mejor, derivar– una serie de *rationes* que están contenidas implícitamente en un concepto como, siguiendo con el ejemplo, el concepto

<sup>500</sup> Cambi, *La máquina del discurso*, 35-46.

<sup>501</sup> «quia in terminis istis non solum continetur eorum ratio, sed et omnium quae dici possunt et imaginari absolutorum predicatorum, ut in tractatu de multiplicatione terminorum patefiet». BOL, *De lampade comb.*, 266.

<sup>502</sup> «haec omnia in Deo [...] significantia idem sunt». *Ibid.*, 256.

"Bondad" incluye implícitamente el concepto "Magnitud". Este movimiento de "evacuación" o deducción implica, pues, que el concepto –o al menos los trascendentales– no es solo el nombre de una y única *ratio*, sino de múltiples *rationes* o "partes" que, aunque no están explicitadas en su nombre, pueden muy bien ser derivadas de él –como el concepto "árbol" incluye las notas de "verdor", "ramificaciones", etc.–.

Pese a que en *De lampade* Bruno no vuelve a mentar esta técnica de multiplicación –del paso de lo implícito a lo explícito–, sí que se observa un uso patente de ella, y esta vez no aplicada únicamente a conceptos de tipo trascendental, sino a *cualquier* concepto. Al inicio de la sección dedicada a la multiplicación de los términos, explica que, dada una proposición cualquiera –en la que se afirma algo *de* un sujeto–, podemos multiplicar o cambiar dicho sujeto por otro: por ejemplo, en una proposición cuyo sujeto es "hombre" se sustituye ese término por otros, como "el alma del hombre", "el intelecto del hombre", "los instrumentos del hombre", etc.<sup>503</sup>. Evidentemente, hay una cierta regla que sanciona este proceso, y que a título generalísimo y ciertamente vago, puede resumirse como sigue: las sustituciones deben ser tales que lo sustituido sea en todo caso relativo o "tenga que ver" o "sea parte" del concepto original.

Bruno entiende esta necesaria habitud de los sustitutivos respecto a lo sustituido –o de una "parte" del concepto por otra– de dos modos complementarios, denominados "latitud" (*latitudo*) y "longitud" (*longitudo*)<sup>504</sup>: de un lado, explica que los nuevos conceptos pertenecen al mismo campo semántico que la noción original, campo más o menos amplio y circunscrito, precisamente, por el significado de tal noción. Dada la influencia de la retórica y la casi inextricable trabazón que en la obra bruniana existe entre las artes retóricas y lógicas, muy seguramente esté aquí apelando a los *tópicos* que, como campos semánticos generales, permiten ir extendiendo el sentido de los conceptos de manera que abarquen la multitud de aspectos que pueden ser recabados en torno a un sujeto general –como del hombre, su virtud, su genealogía, su ocupación, su talante, sus inclinaciones, sus temores, etc.–. En este sentido, el concepto «diviene quindi ancora più articolato, se si ammettono entro quello stesso insieme anche tutte le caratteristiche, le parti e gli aspetti peculiari propri degli uomini»<sup>505</sup>. Pero junto a esto, Bruno ofrece una interpretación más "fuerte" –si se quiere decir así– de las sustituciones. Para verla, hay que prestar atención al hecho de que, según pretende, los conceptos que vienen a sustituir al original no solo tienen esta relación "tópica", sino que, al parecer de Bruno, los sustitutivos pueden ser dichos *esencialmente* del sujeto original y de manera tal que haya recíproca convertibilidad entre ellos<sup>506</sup>. Tanta es la trabazón que establece entre los términos originales y los multiplicados que incluso en una proposición se puede cambiar un sujeto por otro sin que ello comporte modificar a la vez las conclusiones obtenidas a través de una demostración.

---

<sup>503</sup> BOL, *De lampade comb.*, 334.

<sup>504</sup> *Ibíd.*, 260-7, donde se aplica esta distinción al conjunto de las *Dignitates* llullianas.

<sup>505</sup> Véase el comentario de Marco Matteoli y Nicoletta Tirinnanzi a BOL, *De lampade comb.*, 479.

<sup>506</sup> BOL, *De lampade comb.*, 332.



Evidentemente, tanto el que los sustitutos puedan ser dichos de los originales como mentando su esencia como el que ambos sean convertibles implica una relación mucho más estricta que la que mantienen los términos que forman parte de un mismo campo semántico; además, a todas luces esta relación es *lógica* y, en términos generales, nos dice que los sujetos pueden ser sustituidos por sus contrapartes "esenciales". A primera vista, este recurso también está presente en la lógica de Aristóteles y está asentado, precisamente, en la idea de convertibilidad. Así, por ejemplo, si se demuestra que *todos* los hombres son mortales, una sustitución del sujeto "hombre" por el sujeto "animal racional" –posibilitada por la natural convertibilidad que se da entre los términos específicos y sus enunciados o definiciones<sup>507</sup>– no afecta a la conclusión, por lo que se puede decir que si se demuestra que "todo hombre es mortal" también se demuestra que "todo animal racional es mortal". Incluso cabe sustituir los nombres propios por accidentes, como ocurre en proposiciones como "Sócrates es hombre" y "El que está sentado es hombre"<sup>508</sup>, sin que ello afecte a la convertibilidad. Ahora bien, estos son casos muy restringidos en la lógica aristotélica. Así, por ejemplo, mientras que una variación en la cuantificación –de "todos" a "algunos"– permite asimismo salvaguardar la verdad de lo demostrado sin problemas, no ocurre lo mismo cuando, por ejemplo, los términos intercambiados pertenecen a especies distintas o cuando los términos pertenecen a categorías distintas: si se puede decir legítimamente que "Sócrates es blanco", y que "blanco es un color", no se puede, empero, decir "Sócrates es un color"<sup>509</sup>. En suma, a las posibles sustituciones le son correlativas un tipo particular de relación lógica existente entre el concepto original y el sustituido: en otros términos, el Nolano entiende que a los elementos componentes del concepto complejo –que, en tanto tales, son *deducidos* de él–, corresponde no solo la relación lógica "esencial" que va del original al multiplicado, sino también otras relaciones tales como la relación lógica propia, o accidental, etc., y ello en virtud del trabajo ejercido por la reflexión del entendimiento, que toma aquí la forma de una "evacuación" o "deducción". Más abajo retornaremos a esta importante idea con el detenimiento requerido.

Sintetizando lo dicho, hemos descubierto que en Bruno la composición es una suerte de reflexión sobre los conceptos *veri e propi* y que permite entender las relaciones que se dan entre las "partes" de los conceptos de modo lógico. Como particularidad de su pensamiento, se trata de explicitar las relaciones que se dan no entre diversos conceptos *simples* como es el caso del aristotelismo, sino de explicitar las relaciones existentes entre todas las partes que componen los conceptos complejos, partes que derivan de los distintos aspectos captados por la sensibilidad y organizados en la facultad imaginativa. Esto supone, pues, y recorriendo un camino inverso, que el acto judicativo permite entender de modo intelectual o lógico las relaciones que la imaginativa ha captado previamente y que la simple aprehensión ha

<sup>507</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 8, 103b10-103b15, 102.

<sup>508</sup> *Ibid.*, I, 7, 103a35-103b, 101.

<sup>509</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 3a15-3a20, 37. Concretamente, dice que «de las cosas que están en un sujeto nada impide que el nombre se predique a veces del sujeto, pero es imposible que se predique el enunciado».

universalizado. Nótese que esto no es un intento por intelectualizar cualquier imagen o de reducir toda imagen a un constructo lógico. En efecto, como se ha dicho, hay no pocas imágenes que parecen ajenas a estas relaciones. Bruno entenderá algunas, por ejemplo, como asociaciones de tipo psicológico afectivo, y así se muestra en algunos de los poemas que ofrece en *De umbris* o *De imaginum* donde las relaciones entre las partes de las imágenes son de tipo muy distinto a lo que usualmente se establece en la lógica predicativa<sup>510</sup>.

## 2.2 Hacia el alcance objetivo del juicio: la verdad judicativa

Hasta el momento, hemos señalado que la composición es una reflexión en la que se establece si una propiedad o nota puede ser dicha de un sujeto y, además, se establece la naturaleza o tipo de dicha relación. Por supuesto, y así se ha señalado, el alcance último de la operación judicativa no se detiene aquí, esto es, en la "nuda" reflexión sobre los conceptos de la aprehensión simple. Y es que en la Escuela no se piensa, en modo alguno, que baste con reflexionar sobre los conceptos para determinar *si es posible* unirlos o componerlos en un juicio y de qué modo: no se trata, pues, de que la reflexión legitime por sí sola esta posibilidad, por mucho que, por ejemplo, haya ciertas relaciones entre conceptos que parezcan justificarse por sí mismas –como, se dirá, ocurre en los juicios meramente analíticos–. Así lo decíamos: el alcance último de la composición no está en las nociones, sino en las cosas mismas apuntadas o referidas por dichas nociones. Dado esto, al igual que los productos de la simple aprehensión son depositarios de un alcance objetivo pleno –cada una de las "partes" o aspectos de la cosa– también ocurre lo mismo con los juicios siendo que ahora no alcanzan ya esta o aquella parte sino, justamente, las *relaciones ontológicas* que se dan entre ellas. Si se quiere, el acto judicativo permite entender el *modo* en que las índoles obtenidas por la aprehensión simple "están" o pertenecen a la cosa.

Para abordar el alcance objetivo del juicio es preciso insistir en que nuestro acto intelectual conlleva que el juicio o la efectiva predicación tenga una propiedad de la que carecen los productos de la simple aprehensión: debido a su carácter predicativo, los juicios pueden ser verdaderos o falsos. El texto aristotélico deja ver con claridad que con "verdad" o "falsedad" está remitiendo al alcance objetivo del juicio que, ahora, parece ser distinto al alcance propio de los productos de la operación divisiva. Y es que como señala en *Acerca del alma* «la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos»<sup>511</sup>. Insistiendo, en *Sobre la interpretación* dirá que «los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto,

<sup>510</sup> BOM I, *De umbris*, 60-2 . BOM II, *De imaginum comp.*, 522-6.

<sup>511</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 8, 432a10, 242.

"ciervo-cabrío" significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo»<sup>512</sup>. Vemos, pues, que incluso nombres como el señalado significan algo: como ya sabemos, una afección del alma producida en este caso por la composición imaginativa entre dos realidades. Así, ni los conceptos de este tipo como tampoco los meros términos "hombre" o "blanco" –que remiten no a un estado del alma que sea resultado de la imaginación, sino de la simple aprehensión– son aún verdaderos. Como dice el Estagirita, la verdad se alcanza en el momento en que predicamos o en el momento en que se establece que la cosa es *de* este modo o de aquel otro.

Así pues, ¿cómo se entiende la verdad propia de los juicios? Hay, naturalmente, diversos modos de entender esta propiedad que es exclusiva de los productos del hábito compositivo. Un primer modo, el más básico, consiste en decir, simplemente, que un juicio compositivo se dice "verdadero" si se *adecua* a lo real o, en términos estrictos, si en él se afirma que una determinada propiedad se da al modo en que *realmente* se da; por lo mismo, un juicio divisivo se dice "verdadero" si en él se niega que una determinada propiedad se dé *realmente* en la cosa<sup>513</sup>. Fácilmente se entienden las contrapartes, i.e., los juicios compositivos y divisivos falsos, en los que lo dicho en el juicio no se adecua a la realidad entitativa. Por esta razón, dicho sea, el hábito compositivo puede denominarse sinónimamente hábito verificativo o veritativo<sup>514</sup>. Ahora bien: esta descripción básica del valor de verdad del juicio puede ser profundizada apelando a los desarrollos escolásticos de la cuestión. En general, en la Escuela se entiende que la adecuación que se establece entre el juicio y la cosa depende de dos aspectos de todo juicio: el primero es el sentido o significado que adquiere la cópula en la proposición, mientras que el segundo es relativo a si el sujeto y el predicado remiten al mismo "todo" entitativo. En términos estrictos, y siguiendo a Cesalli<sup>515</sup>, las teorías de la verdad proposicional escolásticas afirman que para determinar la verdad o falsedad de una proposición es necesario analizar tanto al alcance objetivo de los términos implicados en los juicios cuanto el significado del enlace copulativo –el verbo "ser"–. En relación a este último criterio, en la lógica medieval hay dos teorías enfrentadas: la de aquellos que entienden que los enlaces copulativos remiten a ciertas relaciones que *de hecho se dan* en lo real y la de aquellos que niegan que los enlaces copulativos mienten algún tipo de relación realmente dada<sup>516</sup>. Así, conjugando ambos criterios, en la Escuela hay al menos dos modos de pensar la verdad del juicio: para unos, un juicio es verdadero si aquello por lo que supone el predicado y aquello por lo que supone el sujeto son el mismo "todo" entitativo –aun cuando lo expresen de diversas maneras correlativas a sus diversas "partes"– y, además, si el enlace predicativo refleja

<sup>512</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 1, 16a15, 37.

<sup>513</sup> Aguirre de Cárcer, *La división de las ciencias especulativas*, 105.

<sup>514</sup> Carmen Segura Peraita, "Verdad, juicio y reflexión, según Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico* 21, nº 1 (1988): 162.

<sup>515</sup> Laurent Cesalli, "Propositions: their Meaning and Truth", en *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes y Stephen Read (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 248.

<sup>516</sup> *Ibíd.*

la relación que *realmente* se da entre el "todo" y las "partes"; otros sostienen, en cambio, que si bien es preciso un acuerdo en la suposición, no es ya necesario que el enlace predicativo refleje en modo alguno la relación entre el sujeto y el predicado. Precisamente, ambas líneas pueden ser descubiertas en los textos de Aristóteles, respectivamente en la *Metafísica* y en las *Categorías*.

Según Cesalli, en las *Categorías* «what turns a true statement into a false one (or vice versa) is a "change in the actual thing": propositional truth is a relational property dependent on the state of the world»<sup>517</sup>. Según esto, Aristóteles da a entender que hay ocasiones en que una proposición que es verdadera deviene falsa cuando el supuesto de la misma sufre una modificación de estado, tal que «si es verdadero el enunciado de que alguien está sentado, al levantarse éste, aquel mismo enunciado será falso»<sup>518</sup>. De este modo, la verdad de la proposición no depende de que el enlace predicativo refleje que aquello por lo que supone el predicado –la "propiedad" de estar sentado– *inhiere* realmente en aquello por lo que supone el sujeto, y ello porque los estados no se entienden como diferentes propiedades que vienen a inherir o darse *en* la cosa. A mayor concreción, en el mismo lugar de las *Categorías* se dice que estos cambios o modificaciones –i.e., cambios como pasar de estar sentado a estar de pie– ocurren *en* las sustancias primeras que son idéntica y numéricamente unas<sup>519</sup>: así, los estados no pueden ser considerados como accidentes simplemente porque los accidentes –que son los que precisamente *inhiere*– son aquello que hace que la entidad sea numéricamente una y un cambio en los mismos supondría, pues, un cambio en lo que es numéricamente uno. Además, aun cuando esta propuesta no requiera que el enlace predicativo refleje una inherencia real sí requiere, como es evidente, que sujeto y predicado sean acordes en cuanto remiten al mismo "todo" de maneras diversas: los términos "alguien" o "*este alguien*" y "sentado" remiten a la misma entidad, si bien captan de ella diversos aspectos.

Por lo dicho, Cesalli entiende que *Categorías* presenta una teoría "débil" en la que la verdad no depende del hecho de que haya una plena correspondencia entre aquello a lo que refieren naturalmente los elementos componentes de la proposición –i.e., sujeto y predicado– y ciertos componentes del mundo –i.e., sustancias y accidentes. Más concretamente, y apelando a Ockham, uno de los seguidores de esta línea, para que una proposición sea verdadera no es necesario ni que aquello por lo que supone el predicado sea *realmente inherente* en aquello por lo que supone el sujeto, como tampoco es necesario que estén unidos al modo que señala el enlace o la cópula predicativa<sup>520</sup>. Así, «the truth of "this one is an angel" ("*iste est angelus*") does not commit one to the existence of a "second thing" which would correspond to the predicate only (something like *angelitas*) and would then enter a kind of

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>518</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 4a25, 41.

<sup>519</sup> *Ibid.*, 4a10, 40.

<sup>520</sup> Cesalli, "Propositions: their Meaning and Truth", 258.

composition with the thing for which the subject stands»<sup>521</sup>. Por eso, la misma teoría ockhamista se desarrolla con el preciso interés de no reificar –o, si se quiere "ontologizar"– los elementos que, en una proposición, funcionan como predicado<sup>522</sup>. Para Ockham basta, en este sentido, con que los extremos de la proposición sean acordes en la suposición<sup>523</sup>.

Por otra parte, ve en la *Metafísica* de Aristóteles una teoría de la verdad opuesta, una teoría "fuerte" en la que, ahora, el valor de verdad viene dado en función de la suposición pero también en función de que aquello por lo que supone el predicado sea *realmente dado* en aquello por lo que supone el sujeto, y que estén unidos al modo que señala el enlace o la cópula predicativa<sup>524</sup>. En general –y abajo estudiaremos esto en profundidad–, el Estagirita sostiene que hay dos significados básicos inherentes a la cópula, pues el verbo "ser" puede significar bien que las propiedades mentadas en el predicado son propiedades que efectivamente inhiere en el sujeto, bien que son "propiedades" que constituyen el ser de la cosa y que no cabe pensar como efectivamente inherentes en el sujeto. Esta interpretación es la que Aristóteles desarrolla en sus *Tópicos* e insiste, en suma, en que la cópula puede mentar tanto *cómo es* el sujeto o *qué propiedades* tiene cuanto su *qué es*.

Pues bien, Bruno opta por esta última interpretación de la verdad del juicio y, por tanto, sostendrá que el valor de verdad depende de si la *cópula* "refleja" adecuadamente la relación que, en lo real, se da entre los aspectos de la cosa. En *De lampade* explica que el lugar de la verdad está en el juicio o la proposición<sup>525</sup>, siendo que la verificación se alcanza atendiendo en primer lugar al referente de los términos que la componen<sup>526</sup>. Pero, además, la verdad no es algo que alcance el juicio independientemente del significado que se adscriba a la cópula o enlace –como es el caso de la interpretación "débil"–: para el Nolano los mismos predicados son inmediatamente los modos de la copulación<sup>527</sup>, por lo que, en suma, en cada proposición se significa bien que la propiedad dicha mienta algo que el sujeto "es" bien mienta "cómo es" el sujeto. En síntesis: toda proposición se construye mediante el enlace copulativo entre dos términos tal que «de un lado, de los que algo se dice, esto es, los sujetos; de otro, los que se dicen o se predicán: estos son los dos elementos en los que se resuelve cualquier verificación, como en la proposición "el mundo es eterno", [el término] "mundo" se entiende

---

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> En suma, con mucho, respecto a esta vía débil, se puede destacar que la predicabilidad se desgaja de alguna manera de la referencia, pero que las reglas que impone la predicabilidad de los conceptos, en función de las cuales algunos son sujetos y otros predicados de diversas y peculiares maneras, siguen siendo las mismas. Al respecto de la teoría de los predicables en Ockham se puede consultar Gordon Leff, *William of Ockham: the Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Totowa New Jersey: Rowman and Littlefield, 1975), especialmente las páginas 177-96.

<sup>524</sup> Cesalli, "Propositions: their Meaning and Truth", 259.

<sup>525</sup> BOL, *De lampade comb.*, 234.

<sup>526</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>527</sup> *Ibid.*, 240.

como aquello de lo que se dice [algo] y "eterno" se entiende como lo que se dice [de algo]»<sup>528</sup>, y en este sentido su valor de verdad depende de si *lo dicho* se acuerda o no al estado de cosas.

Sintetizando lo visto, hemos descubierto que el hábito judicativo es la reflexión que el entendimiento ejerce sobre los productos de simple aprehensión en orden a establecer su adecuación con lo real o, lo que es igual, en orden a establecer si las índoles así captadas pertenecen, de hecho, y de qué modo lo hacen, al "todo" entitativo del que son obtenidas. Consecuencia inmediata de ello es que el juicio, en el que se expresa dicha adecuación, puede ser verdadero o falso. En la Escuela, al menos en aquellos autores que transitan la teoría "fuerte" de la verdad, se entiende, en suma, que una proposición es verdadera si sujeto y predicado suponen por lo mismo y si, además, el significado del enlace copulativo establece una relación entre el sujeto y el predicado que expresa el modo en que el todo entitativo –o sujeto real– se relaciona con sus propiedades. Pese a la multitud de aspectos que involucra esta teoría –y la multitud de problemas y cuestiones que suscita– a nuestros efectos basta señalar que la teoría de la verdad del juicio cumple, en Aristóteles, dos funciones auxiliares: primeramente, tanto el aspecto referencial de la misma –relativo al supuesto de los términos– cuanto la idea de significado del enlace van a ser los dos criterios con los que va a discriminar los diversos tipos de juicio; en segundo lugar, y más importante para nosotros, ambos criterios sirven también para descubrir otras propiedades de los juicios –tales como su "necesidad"– que van a ser, ulteriormente, clave para decidir qué juicios pueden formar parte legítimamente de los procesos demostrativos y, por ende, del método científico. En la sección siguiente vamos a profundizar, pues, tanto en los argumentos que usa Aristóteles para diferenciar los juicios cuanto en los que ofrece para justificar qué juicios son científicamente válidos.

### § 3. El alcance objetivo del juicio y los juicios propios del método científico según Aristóteles

En el epígrafe anterior se ha mostrado que debido a la peculiar naturaleza del hábito judicativo –propio del segundo momento del método– su producto cognoscitivo, el juicio, tiene la propiedad de ser verdadero o falso. El fundamento de esto estriba, en último término, en que en dicho hábito se componen o se enlazan los conceptos en virtud de un tipo de relación que especula la que *realmente* existe entre el "todo" entitativo y alguna de sus "partes", y es esta la que permite decidir si el juicio o proposición es verdadera o falsa: en efecto, se dice verdadera si el sujeto y el predicado de la proposición alcanzan objetivamente la misma

---

<sup>528</sup> «alia sunt de quibus aliquid dicitur seu subiecta; alia sunt quae de aliquo dicuntur seu praedicata: haec enim sunt, in quae omnis verificatio resolvitur ut in hac propositione "mundus est aeternus" mun<dus> capitur ut de quo aliquid dicitur, aeternum autem ut quod de aliquo dicitur». *Ibíd.*, 238-40.

entidad o el mismo conjunto de entidades y si, además, el enlace copulativo expresa la relación que, en lo real, se da entre el "todo" y las "partes".

En este sentido, hemos alcanzado ya una primera explicación de por qué el hábito judicativo involucra, tanto como el divisivo, la imposición de un límite objetivo al conocimiento científico. Y es que, asentándonos en lo establecido en el primer capítulo, hay al menos un tipo de juicios –y por tanto de relaciones especuladas en ellos– que son propios del procedimiento científico: justamente, aquellos que son verdaderos –o lo que es igual aquellos en los que el enlace copulativo expresa la relación que *realmente* media entre los términos puestos como sujeto y predicado, siendo además que dichos términos tienen la misma suposición o una suposición acorde–. Naturalmente, estas apreciaciones son aún escasas y sobremanera superficiales. Y ello porque, primeramente, nada sabemos aún del tipo de relaciones que se establecen en los juicios y, por tanto, tampoco del tipo de relaciones *reales* que ellos especulan. En segundo lugar, si bien con el estudio de la noción "verdad" nos hemos acercado ya a una de las propiedades que según Aristóteles deben tener los juicios que forman parte de las demostraciones, tampoco nada sabemos acerca de la "necesidad" propia de los mismos. Y es que, como ya vimos, para el Estagirita las relaciones estudiadas por la ciencia no han de ser "nudamente" verdaderas sino *necesariamente verdaderas*.

Pues bien, dicho esto y dados nuestros intereses hemos de movernos ahora a un estudio en profundidad relativo al alcance objetivo de los juicios que permita mostrar estrictamente cuáles de estas relaciones reales y expresadas en ellos son objeto propio del saber científico. Se trata así –y análogamente a como hicimos en el capítulo anterior– de explicar por qué la actividad propia del hábito judicativo involucra que la ciencia tome por objeto no ya estas o aquellas "partes" de los entes sino las relaciones que se establecen entre ellas, y concretamente, solo las que se dicen "verdaderas" y "necesarias". Antes de comenzar, no está de más insistir en que el estudio del alcance objetivo de los juicios presenta no pocas dificultades, derivadas, la mayoría, de la diversidad de enfoques con los que la Escuela aristotélica elabora sus reflexiones al respecto. De hecho, ya hemos señalado que los juicios no son solo tema de estudio de la gnoseología –interesada en este punto en determinar cómo opera el entendimiento en el acto compositivo– sino también de la lógica que, ahora, tratará de determinar el tipo o naturaleza de las relaciones que se establecen entre los conceptos. Finalmente, claro es, será un tema que concierna asimismo a la ontología, pues tales relaciones, por mucho que puedan ser abordadas desde el saber lógico no son sino "reflejos especulares" de lo real mismo. En términos menos metafóricos, lo que lógicamente quepa decirse de tales relaciones, cabrá decirse, en el mismo sentido y manera, desde la ontología. Para facilitar nuestro estudio hemos dividido esta sección en dos epígrafes principales –y de la misma manera se hará cuando abordemos la teoría de Bruno–. En el primero estaremos interesados en describir qué tipos de relaciones entre las "partes" de la cosa pueden ser concebidas vía operación compositiva y, con ello, podremos localizar cuáles de estas relaciones adquieren la

propiedad de la "necesidad"; en el segundo estudiaremos de qué modo los juicios necesarios están involucrados en el proceso científico o, en otros términos, estudiaremos en qué sentido estos juicios permiten explicar causalmente *por qué* los entes son lo que son o por qué tienen (algunas) de las propiedades que tienen.

### 3.1 Tipos de juicio y su alcance objetivo: las relaciones verdaderas y necesarias

Como hemos visto, en la Escuela aristotélica la teoría del juicio es susceptible de ser elaborada desde diversos ángulos. Nuestra exposición ha seguido por el momento el cauce de la gnoseología, lo que nos ha llevado a establecer que componer o "generar" juicios no es más que el acto en el que el cognoscente, reflexionando sobre sus conceptos de simple aprehensión, capta las relaciones entre las "partes" que conforman el "todo" entitativo. Pero la lógica tiene mucho que decir al respecto por cuanto se posiciona como el cuerpo de saber que permite describir tales relaciones y elaborar un elenco de características con las que las mismas pueden ser diferenciadas y catalogadas. En términos estrictos: dado que los juicios son en todo caso estructuras conceptuales en las que se dice algo *de* algo, el saber lógico permitirá, justamente, determinar qué decimos cuando atribuimos un concepto a otro o qué establecemos cuando, de un sujeto, predicamos ciertas notas, índoles o propiedades; junto a ello, permite determinar que los juicios pueden ser diferenciados precisamente en función del modo en que atribuimos unos conceptos a otros. Esta es la razón fundamental que invita a estudiar las relaciones judicativas desde el no poco complejo aparato teórico de la lógica aristotélica-escolástica, sin olvidar que a las diversas relaciones judicativas descritas por la lógica corresponderán, naturalmente, relaciones reales que habremos de describir transitando, paralelamente, por los caminos de la ontología.

Aristóteles establece que hay al menos cuatro tipos de juicios cuyas similitudes y diferencias se estudian principalmente en los *Tópicos*. En dicha clasificación, se hace uso del concepto "predicable": los predicables son los géneros últimos en los que caben distribuirse los diversos juicios<sup>529</sup> o, de otro modo, son los tipos básicos en que se diferencian los juicios. En la filosofía aristotélica, el tema de los predicables admite dos tratamientos, uno de carácter general y otro de carácter particular. Precisamente, será en el primer libro de los *Tópicos* donde ofrezca un delineamiento general centrado (sobre todo al inicio) en la definición de cada uno de los predicables y en la explicitación de las diferencias que existen entre ellos tomando como guía expositiva dos criterios que analizaremos dentro de poco. Los seis libros siguientes constituyen un análisis de carácter informal de las diversas normas que sancionan el uso del predicable accidental –al que dedica el libro II y III–, del género –libro IV–, del propio –libro V– y de la definición –libros VI y VII, entendido este último, de manera interesante, como un

<sup>529</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 4, 101b15-101b30, 93-5.



libro que versa sobre los lugares o tópicos de la identidad—. Es de notar que estos libros cuentan asimismo como una profundización que permite comprender de manera más adecuada la naturaleza particular de cada uno de los predicables. Finalmente, el último libro está dedicado a la *praxis* dialéctica y, así, enseña a ordenar, disponer y concretar los objetivos de todo orador, así como las dificultades que en todo momento pueden salirle al paso.

En el libro I encontramos que hay cuatro maneras posibles de construir los juicios o de predicar algo de un sujeto, denominados "definición", "género", "propio" y "accidente". Además, Aristóteles pretende ofrecer algún razonamiento que dé razón de por qué son esos, y no otros, los modos de decir algo de algo<sup>530</sup>. En este sentido, ofrece al menos dos argumentos para dar cuenta de su propuesta. Según el primero, podemos diferenciar los juicios según sea el significado de la cópula; según el segundo, podemos diferenciar los juicios según sean (o no) *necesarios* o *convertibles*. Respecto al primero de los argumentos, se ve ya con claridad que es el mismo que permite determinar si los juicios son verdaderos o falsos lo que, dicho sea, vuelve a ser un modo de insistir en la estrecha relación que se establece entre la descripción lógica de los enlaces copulativos y su descripción ontológica: si los juicios se diferencian en virtud de qué signifique la cópula "es" presente en todo juicio, tal diferencia corresponderá ya en lo real al modo en que las "partes" mentadas en el sujeto y predicado se relacionan *realmente* en la estructura del ente. El segundo criterio es más escurridizo, al menos tal y como es presentado en los *Tópicos*: aquí su formulación es plenamente lógica y si bien Aristóteles apunta a la característica *real* que la convertibilidad lógica recoge, lo hace de modo un tanto parcial. Por eso, habremos de movernos después a la obra de Tomás de Aquino, donde el aspecto ontológico de la convertibilidad queda plenamente explicado.

Con su primer argumento expone el Estagirita que los juicios pueden diferenciarse según el significado de la cópula: hay predicables que dicen "qué es ser" y hay predicables que no dicen tal cosa y esta diferencia se deriva, en último término, de los dos géneros últimos y radicalmente diversos en que se pueden agrupar los juicios y, por ende, cualquier predicable:

«Después de esto, es preciso determinar las clases de predicamentos en las que se dan las cuatro cosas mencionadas. Éstas son en número de diez, a saber: *qué es, cuánto, cuál, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer, padecer*. Siempre, en efecto, se hallará el accidente, el género, lo propio y la definición en una de estas predicaciones: pues todas las proposiciones formadas mediante aquellos significan, bien qué es, bien cual, bien cuanto, bien alguna de los otros predicamentos»<sup>531</sup>

---

<sup>530</sup> *Ibíd.*, I, 8, 103b10, 102.

<sup>531</sup> *Ibíd.*, I, 9, 103b20-103b25, 103. He de decir que he hecho una pequeña –pero importante– modificación en la traducción de este pasaje. Candel vierte el griego *katégoriôn* por la noción "predicaciones", de modo tal que la primera frase del pasaje quedaría como "...es preciso determinar las clases de predicaciones...". Creo más correcto, sobre todo por mor de la claridad, verter el término por "predicamentos", pues esa es la traducción usual que, del término, se hizo en la Escuela. Nótese que ni una ni otra cambian el sentido de la propuesta de Aristóteles.

Como leemos, las categorías o predicamentos marcan la distribución de los predicables en dos grupos: de un lado, están aquellos que significan *qué es* y de otro, están los que significan cuánto es, cuándo es, o ya en general *cómo es*. Así, las categorías funcionan como los géneros últimos en los que se circunscribe cualquier juicio o, si se quiere, son aquello que permite discriminar o separar dos modos generales de la predicación: hay juicios que por indicar cómo es la cosa o *qué tiene* la cosa como propiedades suyas se construyen mediante predicables *accidentales* y hay juicios que por indicar *qué es* la cosa se construyen mediante predicables *esenciales*<sup>532</sup>. Profundizando, son predicables esenciales las definiciones y el género y en estas el predicado establece una relación de identidad con el sujeto<sup>533</sup>. Ciertamente, no queda muy claro qué entienda aquí el Estagirita por "identidad", pues dicha noción parece involucrar dos sentidos. Primeramente, la relación de "identidad" se contrapone claramente a la de "inherencia": las notas predicadas mediante esta relación no se entienden como propiedades detentadas por el sujeto, sino como aspectos que constituyen su ser mismo o su *qué es*. Pero, además, "identidad" remite al hecho de que en base a tal relación predicativa, los seres a los que se atribuye son idénticos o iguales respecto a lo atribuido<sup>534</sup>: así se dice que el hombre, el león o el caballo son idénticos respecto a su *qué es*, i.e., respecto a su ser "animales". Muy seguramente ambos modos de entender la "identidad" puedan ser reunidos diciendo que en los predicables esenciales "es" mienta tanto que la índole predicada es constitutiva del ser mismo de la cosa cuanto que esta índole no es solo propia de *esta o aquella* cosa, sino común a muchas. Por contraste, las predicaciones accidentales sí mientan algo que "está" en sentido pleno en el sujeto y, por ende, significan determinaciones o índoles que con toda justicia y sentido se llaman "propiedades" o elementos que el sujeto tiene, y que quedan fuera de lo mentado en la esencia. Por lo mismo, ya en el desarrollo tomista de esta idea, se encuentra la tesis de que el enlace copulativo –"ser"– incorpora al menos tres significaciones: ser como identidad, ser como inherencia y ser como existencia<sup>535</sup>: en la predicación esencial la cópula significa identidad con el sujeto mientras que en la predicación accidental "ser" mienta inherencia de propiedades en un sujeto que, por definición, es *distinto* de tales propiedades<sup>536</sup>.

Hay, pues, dos modos básicos en que los conceptos quedan relacionados en una proposición. Lógicamente se dice que los juicios pueden ser del tipo de los juicios accidentales, y en estos la relación predicativa establece que lo dicho en el predicado mienta algo que el sujeto tiene como propiedad suya; por su parte, en los juicios esenciales el predicado cuenta como algo no que el sujeto detenta, sino que constituye su ser. No hay que ir

<sup>532</sup> José Miguel Gamba, "La lógica aristotélica de los predicables", *Anuario Filosófico* 21, n° 2 (1988): 91, nota 4.

<sup>533</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a10-102a20, 96.

<sup>534</sup> *Ibid.*, I, 7, 103a10-103a25, 100.

<sup>535</sup> Hermann Weidemann, "The Logic of Being in Thomas Aquinas", en *The Logic of Being: Historical Studies*, ed. Simo Knuuttila y Jaakko Hintikka (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1986), 182. Hay, empero una significación más que no aparece notada en este trabajo. Como veremos en seguida, también la cópula mienta, a juicio del Aquinate, relaciones de tipo causal existentes entre el sujeto y el predicado.

<sup>536</sup> *Ibid.*, 183.

muy lejos para constatar inmediatamente tanto el alcance ontológico de estos juicios cuanto el evidente "progreso" que la actividad compositiva realiza respecto a la divisiva. Para verlo, nada mejor que recordar que ya en la operación divisiva, el entendimiento alcanza a entender que en lo real se dan dos tipos básicos de aspectos, diversificados en función de si son propiedades de la cosa –(b) y (c)– o índoles que son esenciales y que están "como en un sujeto" –(a)–. Esta distinción básica, que estudiamos apelando a las *Categorías*, viene ahora a completarse mediante el añadido fundamental de que las relaciones que se establecen entre estos aspectos *dentro* de la misma estructura entitativa son bien diversas. En efecto, si como allí vimos que las "partes" de tipo (b) y (c) se relacionan con la cosa según el modo de la inherencia, ahora tenemos una mejor comprensión de esta idea: estas propiedades se entienden como *coincidentes* en el sujeto<sup>537</sup>, esto es, como aspectos que se dan en la cosa real y efectivamente, pero que son diversos de lo que la misma cosa *es*. En contraparte, las índoles tipo (a) parecen ser idénticas al mismo *ser* de la cosa y, además, comunes a otras entidades. En este sentido, la diferencia entre los juicios esenciales y accidentales viene a ser reflejo especular de la diferencia relativa no tanto a que en la naturaleza haya cosas que inhieren o cosas que son sujeto de inherencia cuanto al hecho de que unas y otras concurren a estructurar el ente de modos distintos: las primeras como elementos que se dan en la cosa, que coinciden en ella y que son distintos a su ser más propio –o a aquello que respondemos cuando se nos pregunta *qué es*– las segundas, como aquellos elementos que constituyen la cosa en su total integridad.

Junto a esta diferencia lógica relativa al sentido de la cópula y junto a su reflejo ontológico, el Estagirita pone otro criterio que se solapa al recién establecido. Explica que los predicables se diferencian asimismo en virtud de si es posible convertir el sujeto con el predicado o a la inversa, una diferencia que en los *Tópicos* –aunque más claramente en los *Analíticos primeros*<sup>538</sup>– se explica también mediante el término "*necesidad*"<sup>539</sup>. Así, es idéntico decir que los juicios se diferencian según si son o no convertibles que decir que se diferencian según si son necesarios o no. En los *Tópicos* desarrolla la tesis de la convertibilidad en los siguientes términos:

«[E]s necesario que, todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación, o no. Y, si lo es, será una definición o un *propio*; pues, si significa el *qué es ser*, es definición; si no, propio: pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa el *qué es ser*. Y, si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y, si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, puesto que la definición consta de género y diferencias, y, si no es de lo que se dice en la definición, es

<sup>537</sup> Gamba, "La lógica aristotélica de los predicables", 91.

<sup>538</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 2, 25a-25a25, 96-8.

<sup>539</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a30, 97.

evidente que será accidente: pues se llamaba *accidente* a lo que no se llama ni *definición*, ni *género*, ni *propio*, y que, con todo, se da en el objeto»<sup>540</sup>

Según leemos, hay una dicotomía según la cual las proposiciones deben bien ser convertibles bien no serlo o, en otras palabras, que o bien podemos poner el predicado en lugar del sujeto y viceversa o bien no ponerlo. De esta dicotomía emerge la conclusión de que no hay más predicables o tipos de juicio que la definición y el propio (convertibles), y que el género y el accidente (no convertibles). Pues bien, para entender adecuadamente el nervio de esta distinción hay que discriminar entre los aspectos lógicos y ontológicos involucrados en ella. Lógicamente, la posibilidad de que haya convertibilidad descansa en la *extensión* de los términos puestos como sujeto y predicado. Como indica Boehner<sup>541</sup> la extensión es otro modo de mentar la idea de alcance objetivo o suposición de cada uno de los términos presentes en los juicios: la extensión de un término cualquiera es la entidad o la "parte" de la entidad por la que está el término y, esto es lo importante, los conceptos pueden tener una extensión particular o una extensión universal<sup>542</sup>: en el primer caso, toman por referente *una* entidad o una de sus "partes" particulares, mientras que en el segundo toman por referente un *conjunto* de entidades o una "parte" que sea común o esté presente en todas las que conforman el conjunto. Desde este último ángulo, la extensión queda, pues, como el conjunto o número de entidades a las que los términos –ya sean los que funcionan como sujeto, ya sean los que funcionan como predicado– pueden aplicarse con verdad.

Explicado esto podemos hacernos ya una idea más clara del argumento de Aristóteles en los *Tópicos* y de destacar, además, la estricta relación que esta tesis lógica tiene con la ontología: los predicables son convertibles o necesarios si lógicamente en los juicios que se construyen mediante ellos ocurre que sujeto y predicado tienen la misma extensión y si, ontológicamente, las propiedades o índoles mentadas en el predicado solo se dan en el ámbito circunscrito por la extensión del sujeto o son *exclusivas* de dicho ámbito<sup>543</sup>. Un buen modo de entender qué sea esta "exclusividad" pasa por profundizar en la dicotomía establecida. En toda definición –v.g. la de "hombre"–, las índoles predicadas son exclusivas del sujeto, pues ser "animal racional" no es algo que pueda darse en otros seres; el mismo fenómeno se da en la predicación por el propio, donde se dice una cierta propiedad que se da en exclusiva en el conjunto de seres mentados en el sujeto –tal como "capaz de reír" es una propiedad que se da únicamente en el conjunto de seres que son hombres–. En los casos de no convertibilidad o no necesidad las extensiones son distintas: si se dice un género de una especie, este se puede

---

<sup>540</sup> *Ibíd.*, I, 8, 103b10-103b20, 102.

<sup>541</sup> Philotheus Boehner. *Lógica medieval. Un bosquejo de su desarrollo de 1250 a 1400*, trad. de Fernando Álvarez Ortega (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 39.

<sup>542</sup> *Ibíd.*, 35. En este sentido, dice Boehner que los términos universales, tomados en virtud de su pura universalidad, no son considerados (aún) como clases o conjuntos de elementos, sino que cabe hablar de tal característica solamente cuando forman parte de la proposición.

<sup>543</sup> Aristóteles, I, 5, *Tópicos*, 102a20-102a25, 96.

aplicar a más seres de los que son puestos en el sujeto porque, por ejemplo, no todo lo que es animal es racional; lo mismo ocurre con el accidente, si bien en un sentido diverso: aquí no se trata tanto de que el predicado tenga una mayor extensión –i.e., que no sea exclusivo solo de la clase de la que se predica sino de una clase más amplia que la mentada en el sujeto– cuanto de que el mismo accidente no es exclusivo de ninguna clase –o, en términos de Aristóteles, puede darse y no darse<sup>544</sup>. En suma: tenemos que esta diferenciación atiende al hecho ontológico de que hay ciertas "partes" en las entidades que son comunes a otras, pero no en tanto pertenecientes al mismo género, sino en tanto pertenecientes a la misma especie. De otro modo, y como profundizaremos abajo, parece ser que el hecho de que haya seres idénticos en especie implica, a su vez, que haya seres que sean asimismo idénticos respecto a otras propiedades o aspectos que se dicen, entonces, "exclusivos" de dicha especie o ámbito ontológico. Y así tenemos que la relación de convertibilidad o necesidad "especula" una relación entre las "partes" de la cosa tal que tener una "parte" implica la coexistencia de otra – así la índole del "ser capaz de reír" respecto a la "parte" esencial "ser hombre"–.

También en este caso encontramos una evidente relación –y una suerte de progreso– respecto a lo ya destacado en nuestro análisis de la operación divisiva. Y es que desde el criterio de convertibilidad o necesidad no se insiste tanto en el hecho de que en lo real se den aspectos que son bien constitutivos –(a)– bien inherentes –(b) y (c)– cuanto en el hecho de que estos aspectos pueden ser también diferenciados según sean comunes o no comunes. En este sentido, se dijo en el capítulo anterior que dentro de las índoles inherentes (c) corresponde a las denominadas "propiedades comunes" o, de otro modo, a aquellas presentes en *todas* las cosas que son del mismo tipo o especie, mientras que (b) corresponde a propiedades particulares que pueden darse y no darse en los entes que son del mismo tipo. Así, se ve con claridad que la noción aristotélica de "convertibilidad" o "necesidad" es paralela a esta idea y que permite, esta vez, entender un rasgo novedoso de estos dos tipos de accidentes: como acabamos de ver, los accidentes tipo (c) –al contrario que los que son (b)– son tales que, dada la esencia, se "siguen" de ella o, si se quiere, tales que son aspectos que se van a encontrar siempre y en todo caso en las entidades que sean idénticas respecto a su *qué es* esencial y no meramente genérico.

Pues bien, dicho esto y aunando ambos criterios, alcanzamos ya la taxonomía clásica de los predicables, en la que estos se dividen en predicables esenciales y convertibles (definición), predicables esenciales y no convertibles (género), predicables no esenciales y convertibles (propio) y predicables no esenciales y no convertibles (accidente). Ontológicamente, los primeros mientan que entre sujeto y predicado existe una relación tal que lo puesto en el predicado es una "parte" constitutiva del mismo ser del sujeto y que es común a otros; además la índole mentada en la definición es exclusiva de aquellos seres que la poseen como rasgo constitutivo suyo, lo cual quiere decir que no puede darse en entidades que

---

<sup>544</sup> *Ibíd.*, I, 5, 102b5, 97.

no sean de su misma especie. Si se quiere un ejemplo, en un juicio como "los hombres son animales racionales" el entendimiento es capaz de determinar, de un lado, que "animal racional" no es algo como una propiedad que venga a añadirse o que venga a inherir en la cosa, sino que la conforma como siendo *la que es* y, de otro, que tal índole *solo* se da en las cosas que son hombres y no en otros –o que se da necesariamente en aquello que se denomine legítimamente "hombre"–. En el segundo caso, el de la predicación por género, estamos ante el conocimiento o especulación de una relación que es similar a la anterior, si bien no enteramente idéntica. En efecto, aquí la relación que se establece entre el sujeto y el predicado vuelve a ser la de la identidad, pero ocurre que las notas predicadas no aparecen al entendimiento como exclusivas del sujeto. Así, en un juicio como "el hombre es animal" se expresa *qué es* la cosa y a la vez se expresa que tal índole muy bien puede estar constitutivamente en otros seres, como los animales acuáticos. Así, el predicable género no establece que la nota mentada en él sea exclusiva de *estos o aquellos* seres o, ya en términos estrictos, establece solo un tipo de identidad que no alcanza a las determinaciones específicas. Por otro lado, el juicio realizado mediante el predicable propio presenta interesantes características que vamos a explorar dentro de poco. En estos juicios se dice que el sujeto tiene una cierta propiedad –por tanto, la misma no es algo que venga a otorgar el ser a la cosa– y que, a la vez, dicha propiedad solo se da en esos sujetos y no otros: se trata, entonces, de atributos del tipo de los accidentes que son exclusivos de ciertos seres, concretamente, de aquellos que son de la misma especie –y, así, son estos los accidentes tipo (c)–. El ejemplo clásico (del tipo "los hombres tienen la capacidad de reír") es suficientemente ilustrativo en tanto muestra que *por el hecho de ser hombres* estas entidades tienen, necesariamente, la propiedad de ser capaces de reír, propiedad que no se puede dar en ningún otro ámbito de lo real. Finalmente, en los juicios accidentales se expresa una propiedad del sujeto que, esta vez, puede muy bien estar presente en otras entidades, como el "blanco" puede darse en la pared o en Sócrates –y, así, son estos los accidentes tipo (b)–.

### 3.2 Los juicios necesarios como principios de las demostraciones

El análisis de la diferenciación aristotélica de los juicios –correlativa a la diferenciación entre las relaciones que en ellos se entienden– nos ha permitido ya esclarecer las características generales presentes en los juicios que son propios del método de la ciencia y, por lo mismo, del tipo de relaciones que forman parte de su ámbito o alcance objetivo: solamente aquellos juicios que sean verdaderos y necesarios son juicios propios del método científico, de lo que se sigue que la ciencia solamente puede conocer demostrativamente las relaciones que, ya sean de identidad, ya sean de inherencia, sean *necesarias*. De otro modo: solo son cognoscibles científicamente las relaciones que se establecen entre las "partes" tipo (a) y la

estructura entitativa en la que se dan y las relaciones entre las "partes" de tipo (c) y la estructura entitativa en la que estas propiedades se dan. Ahora bien, la mera distinción entre juicios necesarios y no necesarios no parece razón suficiente para explicar por qué el método científico opera de la manera en que lo hace. Y es que con lo dicho únicamente se han establecido las características básicas de los juicios que el procedimiento demostrativo toma como ingredientes básicos, pero nada sabemos de la relación que pueda establecerse entre estos juicios y el ejercicio propio de la demostración, que no es otro que dar las causas que permiten decir justificadamente por qué las cosas son lo que son y por qué tienen las propiedades que tienen. Para dar respuesta a esta cuestión hemos de movernos al comentario tomista a los *Analíticos segundos*, donde se explica que la necesidad o convertibilidad de los juicios –una característica que remite al hecho ontológico de que hay ciertos aspectos que convienen a las cosas numéricamente diversas por ser de la misma especie– no es más que una relación causal que se establece entre el sujeto y el predicado.

Según señala Symington<sup>545</sup>, Tomás de Aquino diferencia los juicios en función de si ellos establecen relación de *necesidad* o no. En el libro I, lecciones novena y décima de su comentario a los *Segundos Analíticos*<sup>546</sup>, explica que todos los predicables pueden ser entendidos bien como modos de la predicación *per se* –que establecen necesidad–, bien como modos de la predicación *per accidens* –que no la establecen–. Esta cuestión es importante para él por cuanto en esta parte quiere mostrar que las categorías pueden ser descubiertas o "deducidas" desde los modos de la predicación *per se*, una cuestión que, con todo, no nos concierne aquí<sup>547</sup>. Es conveniente señalar que en estas páginas el concepto principal que el Aquinate usa para explicar qué sean estos dos modos de la predicación es el de "causa" y que, además, esta puede ser entendida en términos lógicos y ontológicos: la causa lógica atiende al hecho de que unos conceptos se siguen de otros mientras que una causa ontológica es tanto aquello *de* lo que se sigue el ser de otra cosa como aquello *de* lo que depende una cosa en su propio ser<sup>548</sup>. En este sentido, se dirá que son juicios *per se* aquellos en los que el predicado se sigue necesariamente del sujeto siendo que estos "especulan" relaciones en las que lo mentado en el predicado se entiende como causado necesariamente por o dependiente en su ser de lo mentado en el sujeto. Aclarado esto, el Aquinate comienza explicando que, en general, en todo juicio se establecen relaciones lógica y ontológicamente causales<sup>549</sup>, pero que no en todo juicio estas relaciones son necesarias:

---

<sup>545</sup> Paul Symington, "Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle's Categories", en *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. ed. Lloyd Newton (Leiden-Boston: Brill, 2008), 131.

<sup>546</sup> Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lec. 9-10.

<sup>547</sup> En otros términos, como hará Kant, se trata de considerar la diversa significación del enlace proposicional para descubrir las categorías "simples" en las que cabe distribuir tanto el sujeto de la predicación cuanto las notas dichas en el predicado.

<sup>548</sup> Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 125.

<sup>549</sup> Como cabría esperar, la interpretación causal del enlace predicativo no es exclusiva de Tomás de Aquino. Más abajo insistiremos en que esta línea, por mucho que esté ya presente en el texto de Aristóteles, fue desarrollada principalmente en las interpretaciones neoplatónicas de la lógica aristotélica. De hecho, Tomás de Aquino se

«se entiende que la preposición "per" se designa por relación a la causa; a veces designa la situación, como cuando se dice que cualquier cosa es *per se* cuando está sola. Designa a veces relación a la causa formal como cuando se dice que el cuerpo vive *por* el alma. A veces, relación a la causa material, como cuando se dice que el cuerpo es coloreado *por* la superficie, en tanto la superficie es el sujeto propio del color. Designa la relación a una causa extrínseca, principalmente la eficiente, como cuando se dice que el agua está caliente *por* el fuego. De modo que la preposición *per* designa relación a la causa, cuando cualquier cosa extrínseca es causa de lo que se atribuye al sujeto; o cuando el sujeto o algo del sujeto es causa de lo que se atribuye de él, y esto es lo que significa *per se*»<sup>550</sup>

Como leemos, los juicios pueden exhibir diversos tipos de relaciones, de las que solo algunas son necesarias o *per se*. Tales relaciones, en su máxima generalidad, son de índole causal y eso justamente muestra la preposición "per": esta indica bien que cualquier cosa *externa* al sujeto es causa de sus propiedades –o causa del predicado– bien que el *sujeto* totalmente considerado o algunas de sus "partes" son causa de sus propiedades. Tal distinción, ontológica, indica entonces que dentro de la estructura entitativa existen relaciones causales y que solamente en el caso de que el mismo *sujeto* ontológico sea la causa de sus propiedades estaremos ante un tipo de relación *per se* o necesaria. En caso de que ontológicamente algunas de las propiedades de las cosas tenga una causa "externa" hablamos sí, de causación, pero no necesaria. Ahora bien, esta diferencia básica viene a complicarse pues en el texto no está del todo claro qué está entendiendo Tomás de Aquino por "sujeto" o por "algo del sujeto". Una primera opción interpretativa es que con estas nociones no esté diciendo más que tanto la cosa entendida en su total integridad cuanto algunas de sus "partes" sean causas de otras partes o aspectos. Tal opción se asienta principalmente en la clara distinción que establece que las propiedades de la cosa pueden ser causadas por elementos externos o extrínsecos a la cosa: así es el calor del agua, cuya propiedad "estar caliente" no le adviene por sí misma, sino por el

---

desgaja explícitamente de Aristóteles en los diversos momentos en que pretende explicar el sentido eminentemente causal de la cópula predicativa. Entre esos momentos, y como explica Aertsen en Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, 366-375, cobra especial relevancia su teoría de los trascendentales. El objeto que persigue el Aquinate aquí es mostrar que en proposiciones como "lo que es, es uno", el enlace expresa una relación tal en la que el sujeto es causa de lo mentado en el predicado, como ontológicamente el hecho de que las cosas sean "unas" depende de la primacía del "ser" que es causa de que los entes reciban en general el atributo de la "unidad", junto a otros como la "verdad" o la "bondad".

<sup>550</sup> «Circa primum sciendum est quod haec praepositio per designat habitudinem causae; designat etiam interdum et situm, sicut cum dicitur aliquis esse per se, quando est solitarius. Causae autem habitudinem designat, aliquando quidem formalis; sicut cum dicitur quod corpus vivit per animam. Quandoque autem habitudinem causae materialis; sicut cum dicitur quod corpus est coloratum per superficiem: quia scilicet proprium subiectum coloris est superficies. Designat etiam habitudinem causae extrinsecae et praecipue efficientis; sicut cum dicitur quod aqua calescit per ignem. Sicut autem haec praepositio per designat habitudinem causae, quando aliquid extrinsecum est causa eius, quod attribuitur subiecto; ita quando subiectum vel aliquid eius est causa eius, quod attribuitur ei, et hoc significat per se». Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lec. 10, n. 2.



fuego, una naturaleza radicalmente extrínseca o "extraña" al agua. Sin embargo, esta interpretación parece no convenir completamente al sentido del texto porque la distinción entre lo "extrínseco" y lo "intrínseco" no permite explicar completamente que, como se lee, haya algunas propiedades que aun cuando sean "intrínsecas" no son *per se*: así el ser coloreado, que el Aquinate no considera *per se* aun cuando tal propiedad parezca convenirle a la cosa "intrínsecamente".

Así, para que haya relación *per se* o *necesaria* no basta con que se establezca que alguna parte intrínseca del sujeto o el sujeto mismo sea causa de algunas de sus "partes" sino que en tal relación entran en juego otros criterios. El primero está claramente establecido en el texto tomista pues, como dirá en las líneas que siguen, son *per se* aquellos juicios en los que el sujeto no es cualquier "parte" de la cosa sino una "parte" concretísima: su esencia<sup>551</sup>. Además, ocurre que nada de lo que se sigue de la esencia es tal que puede *no darse* en la entidad<sup>552</sup>. En otros términos: son juicios *per se* aquellos en los que el sujeto es la esencia-causa y aquellos en los que el predicado mienta propiedades que se siguen necesariamente de la misma y que, en tanto tales, están siempre dados en todos aquellos entes que son de la misma esencia –o, lo que es igual, no pueden *no darse*–. La interpretación tomista viene entonces a mejorar la propuesta de Aristóteles. Y es que, como vimos, de sus *Tópicos* se desprende únicamente que las relaciones entre las "partes" del ente son necesarias si el predicado mienta propiedades *exclusivas* del sujeto o de todos aquellos entes que caen bajo su extensión. Ahora podemos ya bien comprender el trasunto ontológico en que descansa la idea de la exclusividad: son necesarias o exclusivas aquellas propiedades o aspectos de la cosa que están *causadas* por su esencia y que no pueden no estar en todos aquellos entes que comparten la misma, esencia que será, justamente, la que se aduzca en la demostración como explicación de por qué las cosas son lo que son o tienen las propiedades que tienen. Desde el lado de la lógica, en nada afecta esta tesis a la distribución aristotélica de los juicios: siguen siendo *per se* aquellos en los que las notas mentadas en el sujeto y el predicado les conciernen en exclusividad, y tal cosa ocurre únicamente en las definiciones y en los juicios por propio.

Para notar brevemente cómo el método científico se sirve de estos juicios, baste retomar nuestra distinción entre aspectos o "partes" (a), (b), (c) y (d) y explicar en qué sentido la esencia (a) puede ser aducida (o no) como causa ya sea del mismo "todo" entitativo de la que ella es aspecto constituyente, ya sea de las restantes partes –(b) y (c)– que inhieren en la cosa. Comenzaremos cuestionando si la "parte" esencial cuenta para Aristóteles como causa del "todo" entitativo (d), y ello debido a la profunda problemática que involucra su postura. Y es que en algunos lugares el Estagirita admite que la misma esencia (a) cuenta ontológicamente como *causa* de (d) y, así, demostrar consistiría en explicar *este* o *aquel* ente en virtud de su misma esencia. Se adivina sin dificultad que tal tesis entra en contradicción con todo el

---

<sup>551</sup> *Ibíd.*

<sup>552</sup> *Ibíd.*

planteamiento que venimos delineando: porque lo que el ente es "totalmente" incorpora no solo propiedades plenamente *demostrables* –a saber, las propias–, sino también propiedades que a juicio del Estagirita no son demostrables, tales como los accidentes particulares. En respuesta a este problema, será ya en los textos del Aquinate donde se establezca con mejor articulación que no es posible demostrar (d) al modo señalado.

Que (a) cuente como causa necesaria del "todo" entitativo (d) es una tesis recogida en la *Metafísica*, donde en el capítulo decimoséptimo del libro VII se ofrecen diversas perspectivas acerca de la cuestión –ya largamente discutida en todo el libro VII– de si las sustancias segundas son, o no, entidades. Afirma que uno de los posibles modos de afrontar la cuestión es considerar que "entidad" será aquello a lo que se responda cuando se pregunte "*por qué es*":

«Así también "¿por qué estos materiales —por ejemplo, maderas y piedras— son una casa?" Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y esta, hablando lógicamente: es la esencia. En algunos casos es el *para-qué*, por ejemplo, seguramente en el caso de una casa o de una cama, pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento*. Desde luego, esto también es causa. Pues bien, este tipo de causa se pregunta en relación con la generación y corrupción de las cosas mientras que aquella [se pregunta] también en relación con su ser [...]. Y puesto que la existencia [de la cosa] debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es [tal cosa]. Por ejemplo, "¿por qué estos materiales son una casa?": porque en ellos se da la esencia de casa. Y "esto —o bien, este cuerpo que tiene esto— es un hombre". Por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia [que no es otra que la forma], causa por la que aquella es algo»<sup>553</sup>

La pregunta "por qué", cuya respuesta es siempre y en todo caso de carácter causal, se coloca aquí como el criterio que permite determinar si las sustancias segundas son entidades o no. Y si cabe decir de ellas que son entidades en algún sentido es porque, en ocasiones, la pregunta "por qué" se responde dando la sustancia segunda. A mayor concreción, Aristóteles distingue aquí entre la causa final –el "para qué"– y la causa formal y tal distinción permite concretar aún mejor el *quid* del asunto: responder a la pregunta por la causa final es algo como responder a las causas que están a la base de la generación o corrupción de la cosa, mientras que responder a la pregunta por la causa formal es idéntico a decir la causa no ya del devenir o movimiento, sino a decir la causa por la que la cosa *es lo que es*. En este sentido, como se lee, tal causa es la sustancia segunda o la esencia. Es clara, por esto, la identificación que en este pasaje se establece entre la noción de "esencia", la de "forma actual" y la de "causa formal": aquello que hace que un conjunto de materiales sean una casa o aquello que hace que un cuerpo

---

<sup>553</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17, 1041a10-1041b10, 339-40.

orgánico sea un hombre *es* la forma que informa la materia, y esta forma, que es causa de que la materia ya no sea mera materia sino un "esto", queda aquí rubricada bajo la noción "esencia". En términos simples, y como nota Calvo al respecto, la «noción contenida en la definición (es decir, considerada *logikos*) corresponde a la forma desde el punto de vista de la realidad (*physikos*)»<sup>554</sup> y, añadimos nosotros, también corresponde a la causa formal del ente. Aplicando lo dicho a los ejemplos que pone Aristóteles, la cuestión "por qué esto es un hombre" puede *demostrarse* dando su esencia, y así una respuesta adecuada a la misma es "porque es animal y racional"; asimismo, la cuestión "por qué esto es una casa" se demuestra diciendo que es tal debido a que presenta la formalidad propia de las casas.

Profundizando en esto desde un ángulo diverso, en los *Segundos Analíticos* se explica que el "porqué" puede ser respondido apelando a dos tipos de argumentos o demostraciones, las denominadas *to dioti* –vertidas en la Escuela como desmotraciones *propter quid*– y las denominadas *to hoti* –vertidas en la Escuela como demostraciones *quia*<sup>555</sup>–. Para entender el movimiento que hace Aristóteles en este pasaje, baste dar una somera explicación de estos dos recursos demostrativos. Según se dice en los *Analíticos segundos*, la demostración *quia* es más imperfecta que la *propter quid* en el sentido en que si bien puede demostrar que una cosa es lo que es o que una cosa tiene las propiedades que tiene, no lo hace apelando a las genuinas causas<sup>556</sup>. De cara a la comprensión exacta de esta aserción, hay que insistir en que la demostración *quia* va de un determinado efecto (por ejemplo, *que los planetas están cerca*) a su "causa" (por ejemplo, que todo lo que no titila está cerca). Es evidente que esta demostración no es más que la constatación de que si una determinada cosa tiene o "es" una propiedad, entonces tal cosa tiene o "es" otras propiedades anexas. En otros términos: aquí se establece una causalidad, por así decir, meramente lógica, porque la premisa aducida para demostrar el hecho de que los planetas están cerca –esto es, que todo lo que no titila está cerca– no cuenta como causa genuina o "real". En el argumento *quia* se explica simplemente que todo lo que no titila está también cerca, pero esto nada nos dice acerca de la causa genuina, i.e., que *debido* a que los planetas están cerca, no titilan. Por su parte, el argumento *propter quid*, más perfecto a juicio de Aristóteles, sigue estrictamente el orden que va de una causa conocida a su efecto que queda así demostrado apelando a las genuinas causas físicas: como ejemplo de este movimiento, se dice, entonces, que los planetas no titilan *porque* lo que está cerca no titila, siendo su cercanía la causa efectiva de su no titilar<sup>557</sup>. Pues bien, dadas estas breves notas, es fácil ver cómo en su demostración de *por qué* estos materiales son una casa, el Estagirita solapa o une ambas demostraciones en una sola: para constatar el hecho de *que* estos materiales *constituyen una casa*, apela a sus "causas", tales como que esto es una casa *porque* tiene la esencia o la formalidad propia de las casas. En este sentido, y siguiendo estrictamente el

<sup>554</sup> Véase la nota 105 en la página 339.

<sup>555</sup> Jorge Morán y Castellanos, "La argumentación *to hoti* en Aristóteles", *Tópicos* 12 (1997): 73-4.

<sup>556</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 13, 78a20-79a-15, 345-8.

<sup>557</sup> *Ibid.*, I, 13, 78b, 346.

planteamiento de los *Analíticos*, parece que en este momento estamos en una demostración *quia* porque la premisa aducida para demostrar el fenómeno –esto es, que aquello que tiene la forma de la casa *es* una casa– no cuenta como genuina explicación causal, en tanto tal premisa nos dice únicamente que todo lo que tiene la formalidad propia de la casa *es* una casa, pero no dice que *debido* a que las cosas tienen la forma de la casa, son casas. Sin embargo, Aristóteles se contenta con esta explicación considerando que esta respuesta es también una respuesta a *por qué* tales materiales son una casa: en términos simples, ocurre que la mera "causalidad" lógica queda aquí identificada con la *causalidad formal* por lo que Aristóteles está haciendo de las sustancias segundas, que mientan *lo que* la cosa es, principio y causa del ser de la cosa o, con otras palabras, está identificando la *actualidad* de la cosa con su misma *esencia*. De otro modo, la esencia o la forma actual del ente cuenta como causa del mismo o, si se quiere, como aquello que permite explicar por qué la cosa *es lo que es*.

Como decíamos, que el juicio esencial recoja la relación necesaria que va de la esencia al "todo" del que forma "parte" es una tesis que no parece avenirse muy bien con la teoría aristotélica del método, y ello en dos sentidos. Primero, y recordando lo visto, los entes no son solo un plexo de propiedades propias –justamente, las demostrables– sino de propiedades que han quedado determinadas como no cognoscibles vía demostración. En este sentido, no está de más insistir en que, según dijimos en el capítulo anterior, Aristóteles señala que no puede haber ciencia del ente o "todo" particular por cuanto la ciencia es en todo caso ciencia de lo universal. Pues bien, Tomás de Aquino ofrece una respuesta a esta problemática en su comentario al *De Trinitate* de Boecio. Ahí, aceptando la definición aristotélica de ciencia, y considerando que «es preciso que haya una ciencia especulativa de las cosas que están en la materia y en el movimiento [porque] de otro modo el estudio de la filosofía, que es el conocimiento del ser, sería imperfecto»<sup>558</sup>, el Aquinate debe, entonces, afrontar la cuestión relativa a la misma posibilidad de la ciencia física. En efecto, y más concretamente, si el conocimiento es conocimiento de lo universal, y en ningún caso de lo particular (*nulla scientia est de individuis*)<sup>559</sup> y es el caso de que todo lo que está *en* la materia y *en* el movimiento es individuo porque la materia es el principio de individuación (*materia enim est individuationis principium*)<sup>560</sup>, ¿cómo es posible tener, pues, conocimiento de tal ámbito de lo real? Para dar respuesta, Tomás remite al libro VII de la *Metafísica*, donde encuentra que –por así decir– "dentro" de la misma entidad móvil existen algunos aspectos que parecen no estar necesariamente sujetos a la materia y el movimiento, y, aunque no explicita el capítulo en que se apoya, muy seguramente sea el siguiente<sup>561</sup>:

---

<sup>558</sup> «Praeterea, de his, quae sunt in materia et motu, oportet esse aliquam scientiam speculativam, alias non esset perfecta traditio philosophiae quae est cognitio entis». Tomás de Aquino, *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 2, s. c. 2.

<sup>559</sup> *Ibid.*, pars 3, q. 5, a. 2, arg. 1.

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> Así se dice en Aguirre de Cárcer, *La división de las ciencias especulativas*, 34.

«Puesto que hay dos tipos de entidad, el compuesto y la forma (y afirmo que aquél es entidad en cuanto que es la forma tomada conjuntamente con la materia, mientras que ésta es la forma en sentido pleno), las que denominamos entidades del primer modo están, todas ellas, sometidas a corrupción (y a generación), mientras que la forma no es de índole tal que pueda corromperse (ya que tampoco hay generación de ella: en efecto, no se genera aquello en que consiste ser-casa, sino aquello en que consiste ser-esta-casa-particular); más bien, (las formas) existen o no existen sin generación y corrupción. Ya quedó demostrado, efectivamente, que nadie las genera o produce. Por eso tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de ésta comporta que puedan existir y no existir. Por eso, de ellas, todas las individuales son corruptibles»<sup>562</sup>

Si la ciencia de la naturaleza es posible es porque sus objetos, sobre los que versan las demostraciones y las definiciones, no son en modo alguno las sustancias primeras o entidades corruptibles sino, como ya sabemos, las sustancias segundas –que aquí quedan rubricadas bajo la noción "logos"–. Si se quiere afinar más la noción de "sustancia segunda" muy bien podemos recurrir a las *Categorías*. Dice ahí Aristóteles que «animal se predica de hombre y, por ende, también del hombre individual, pues, si no se predicara de ninguno de los hombres individuales, tampoco se predicaría de hombre en general [...]. Así pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como *de* sus sujetos, o bien están en ellas como *en* sus sujetos»<sup>563</sup>. Naturalmente, esta aserción puede ser leída sin dificultad atendiendo a los dos aspectos que incorpora, el ontológico y el lógico. Respecto al primero, Aristóteles diferencia entre la noción de "sujeto ontológico" y otras nociones relativas a ella, como son las de estar *en* el sujeto y las de "estar" pero no ya como parte separable del sujeto<sup>564</sup>; se puede expresar lo mismo diciendo que los sujetos ontológicos en sentido pleno y adecuado son las sustancias primeras –como "este hombre"– afectadas por el movimiento y la corrupción, que las cosas que están en el sujeto son los accidentes de las sustancias particulares y, finalmente, que aquello que es *como si estuviese* en un sujeto, son las sustancias segundas. Hay ocasiones en que los términos universales se predicán de las sustancias particulares y, en este caso, el sujeto proposicional –que puede ser bien un nombre particular como "Sócrates", bien un universal con un determinante como "este caballo"–, mienta o toma por referente, evidentemente, *una* sustancia particular. Ninguno de estos casos, como se dice también en la *Metafísica* constituye un ejercicio de *ciencia*, pues no hay ciencia de lo particular<sup>565</sup>. Pero hay otras ocasiones en las que los universales se predicán "en general" –precisamente cuando se hace *ciencia* en sentido

<sup>562</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 15, 1039b20-1039b30, 332-3.

<sup>563</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a35-2b10, 35. La cursiva es mía.

<sup>564</sup> *Ibíd.*, 2, 1a20-1a25, 32.

<sup>565</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a15-981a30, 71-2.

genuino– y, en estos casos el sujeto ya no es la sustancia primera, sino aquello que es *como si estuviese* en un sujeto, esto es, las sustancias segundas. En suma, el referente de los conceptos con que trabaja la ciencia física no puede ser sino aquello que es *como si estuviese en el sujeto* o, diciendo lo mismo en los términos que elaboramos arriba, el supuesto natural de los conceptos universales son las sustancias segundas de las que ya sabemos, además, que Aristóteles entiende como las *formas actuales* que son principio y causa del *qué es*. En este sentido, y solo en este, se dice que el método científico puede demostrar los particulares o los "todos" entitativos tipo (d): la demostración de que *esto* sea una casa o de que Sócrates sea un hombre es un proceso en el que se demuestra únicamente lo que el sujeto es constitutivamente, una explicación que no puede dar razón de cada una de las particularidades, aspectos diferenciadores o individuales de la cosa que, en tanto individuadas por la materia, no son objeto de remisión a la causa formal.

Ya respecto a los juicios accidentales, sabemos que hay dos tipos básicos, diferenciados en función de si en ellos enlazamos un sujeto con un predicado de tipo (c) –un accidente común– o con un predicado de tipo (b) –un accidente no común–. En el primer caso, estamos ante juicios o proposiciones que cumplen el requisito fundamental establecido por Aristóteles para que puedan formar parte del procedimiento científico: en efecto, estos juicios son necesarios o convertibles, y ampliando este atributo según lo propuesto por Tomás de Aquino, en ellos se establece que el sujeto o "algo del sujeto" –justamente su esencia– es causa de lo dicho en el predicado. En este sentido, se trata entonces de ofrecer una demostración de tales predicados, fundada gnoseológica y lógicamente en el hecho de la convertibilidad y fundada ontológicamente en que «el propio deriva [causalmente] de los principios esenciales de la especie de la que es propio»<sup>566</sup>. Explicando lo mismo de otro modo, las propiedades propias se entienden como ciertos efectos presentes en un sujeto y demostrarlos no consistirá más que en remitir a su causa próxima, esto es, la esencia. Si se quiere un ejemplo, bien puede demostrarse que "Sócrates es risible" *porque* "es un hombre" – dando por supuesto, claro es, que este argumento es un entimema en el que falta el juicio "los hombres son risibles"–. En suma, si la ciencia se ocupa de los accidentes comunes no es por el mero hecho de que sean comunes, sino porque se encuentran causal y necesariamente conectados con la forma esencial del ente.

Por otro lado, en el caso en que se construya una proposición tomando como predicado una propiedad tipo (b) estamos, ya lo sabemos, en juicios que caen fuera de los límites del conocimiento científico: en este sentido, ni las "partes" entitativas mentadas en el predicado ni las relaciones que se establecen entre estas y su sujeto pueden ser demostradas, y ello por dos razones fundamentales. En primer lugar, y apelando al criterio aristotélico, estos juicios no son necesarios o convertibles; en segundo, y complementando esta idea con las

---

<sup>566</sup> Juan José García Norro, "¿Es correcta la división aristotélica de los predicables?", *Anuario Filosófico* 35, nº 1 (2002): 178.

palabras del Aquinate, en estos juicios –al contrario que lo que ocurre en los juicios por propio– no se establece que el sujeto o algo del sujeto sea la *causa* de las notas mentadas en el predicado. En otros términos: estamos aquí ante ciertos efectos que no pueden ser remitidos totalmente a la forma esencial de la cosa. En este punto, recordemos que, pese a ello, según Tomás de Aquino en todo juicio hay cierta significación causal y en el pasaje de su interpretación a los *Analíticos segundos* daba a entender que en los juicios no necesarios aquello que cuenta como causa del predicado es algo "extrínseco" o externo al sujeto –como, según vimos, el agua está caliente *por* el fuego–. Por supuesto, tal tesis presenta ciertos problemas pues muy bien podemos cuestionar si *todos* los casos en que atribuimos un predicado (b) al sujeto pueden ser entendidos como causados por un ámbito ontológico diverso al del sujeto del que se dicen sus propiedades. Pese a que no podemos profundizar en esta problemática, sí que podemos señalar que la Escuela aristotélica ofreció reflexiones en este sentido, donde se afanaron en discriminar adecuadamente aquellos accidentes particulares que parecen ser causados de modo extrínseco –de nuevo, el calor del agua– y aquellos que, aún no siendo causados por la *esencia* del ente, parecen encontrar su explicación causal –pero no demostración estricta– en algunos aspectos del sujeto que, naturalmente, ya no son los esenciales. Pues bien, para estos accidentes reservaron el título de "accidentes inseparables" que «no deriva[n] de esos principios esenciales, sino más bien, de la materia y del cuerpo, como afirmó Aristóteles»<sup>567</sup>.

Allende esta problemática, es Aristóteles –en el libro VI de su *Metafísica*– quien establece ya de modo claro la diferencia entre las propiedades o "partes" que pueden ser explicables por remisión a la esencia del ente del que formen parte y aquellas que no: de estas últimas se dice que son accidentales<sup>568</sup> y en modo alguno hay ciencia de ellas<sup>569</sup>. Curiosamente, pese a que no es posible explicar causalmente la naturaleza de las mismas, Aristóteles se propone en estas páginas descubrir sus "causas" o, lo que es igual, dar una explicación razonada de la existencia de las cosas que son por accidente en la naturaleza. Como cabría esperar, la mayoría de los argumentos que presenta en estas páginas descansan en la contraposición entre lo que sucede *por necesidad* o la mayoría de las veces y lo que sucede solo en ocasiones y que, por ende, podemos denominar *contingente*. Así pues, la cuestión acerca de las "causas" de lo que es por accidente es idéntica a la cuestión acerca de las "causas" de ciertos fenómenos contingentes que se dan en lo real. Y, según se dice aquí, las "causas" de lo contingente residen en la materia:

«Y es que [de] las demás cosas hay potencias que las producen, pero de los accidentes no hay arte o potencia alguna determinada que los produzca. En efecto, de las cosas que son o se producen accidentalmente, la causa lo es también accidentalmente.

<sup>567</sup> *Ibid.*

<sup>568</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026a35, 270.

<sup>569</sup> *Ibid.*, VI, 2, 1026b5, 270-1.

Conque, puesto que no todas las cosas son o se generan por necesidad y siempre, sino que la mayor parte de ellas (son o se generan) la mayoría de las veces, es necesario que exista lo que es accidentalmente [...]. Por consiguiente, la causa del accidente será la materia en cuanto capaz de ser de otro modo que la mayoría de las veces»<sup>570</sup>

Aristóteles construye su argumento recurriendo a dos contraposiciones. En primer lugar, se establece la distinción entre los accidentes y "las demás cosas". Atendiendo a la diferencia categorial básica entre sustancia y accidente, bien se podría pensar que "las demás cosas" son, justamente, las sustancias primeras. Sin embargo, los ejemplos que pone Aristóteles un poco antes invitan a matizar esta idea: según dice, en la canícula ocurre que la mayoría de las veces *se da* calor y bochorno, pero que en algunas ocasiones puede *darse* un tiempo desapacible y frío<sup>571</sup>. En este sentido, su diferenciación apunta, más bien, a las propiedades o eventos que suceden, o no, con cierta regularidad y, por ende, se trata de la contraposición entre los accidentes que se dan siempre y los accidentes que se dan solo algunas veces. En los *Tópicos*<sup>572</sup>, dicho sea, utiliza el mismo procedimiento para diferenciar diversos modos de la accidentalidad. En suma, hay accidentes *contingentes* y hay accidentes que no lo son.

Aclarado el nervio de la contraposición, es preciso, pues, decir unas palabras acerca de las "causas" que están a la base de las cosas que son accidentales. Se dice que la diferencia entre "los accidentes" –o las cosas que son *accidentales*– y "las demás cosas" corresponde plenamente a otra distinción, relativa esta vez a aquello que causa, "genera" o es raíz del surgimiento de ambos tipos de seres. Hay causas o potencias productivas que son *determinadas* y, en tanto tales, producen efectos *determinados* o, lo que es igual, producen efectos intrínseca o directamente ligados con esas causas. Hay, en cambio, causas o potencias productivas indeterminadas que tienen, así, efectos indeterminados. Un buen modo de profundizar en esta diferencia pasa por ver el ejemplo aristotélico. Explica que el cocinero es causa de los alimentos y de que estos tengan estas o aquellas propiedades: si el cocinero *en tanto* cocinero genera un alimento placentero, entonces cabe entender esta generación como un proceso que va de una causa determinada –el cocinero, que conoce y ejerce el arte del placer culinario– a un efecto asimismo determinado, que no es otro que la propiedad del alimento de ser placentero. Si, empero, el cocinero genera un alimento no placentero sino saludable, entonces solo cabe hablar "análogamente" de un proceso causal pues aquí no hay causa determinada y localizable: el cocinero no conoce y no sabe ejercer el arte de crear alimentos sanos. En otros términos: estamos ante una cierta causa "desconocida" o indeterminada que es raíz de un efecto también indeterminado y que se da contingentemente. Tenemos, entonces, que las causas determinadas son relativas a una cierta formalidad actualmente presente en aquello que es causa de ciertos efectos, en nuestro caso el "ser cocinero" que conoce el arte del placer y

<sup>570</sup> *Ibid.*, 1027a5-1027a15, 273.

<sup>571</sup> *Ibid.*, 1026b30-1026b35, 272.

<sup>572</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I, 5 102a5, 95.



hace que sus productos tengan tal propiedad. Por eso, es propio del programa aristotélico considerar que las causas determinadas de las propiedades necesarias se derivan siempre y en todo caso de la forma actual o esencia de la cosa.

Yendo más allá del ejemplo, y atendiendo a la última línea del pasaje, se confirma que ontológicamente las causas de las cosas que son por accidente están en la materia y, concretamente en su capacidad de ser de *una u otra manera*. Así, a diferencia de las cosas que se dan necesariamente –cuya causa reside en la esencia de la cosa– las cosas contingentes no tienen como causa la forma, sino la materia. En la *Física* encontramos una mejor descripción de esta capacidad "causal" de la materia, que podemos tratar muy brevemente. Ahí la causalidad material queda rubricada bajo dos nociones, la de "necesidad simple" y la de "necesidad accidental"<sup>573</sup>. Ambas «son formas de nombrar los eventos naturales que se salen de la perspectiva teleológica de comprensión de la naturaleza. En el primer caso, porque se trata de eventos relacionados con la necesidad regularmente impuesta por la materia, y en el segundo con la necesidad impuesta por la concomitancia excepcional de factores materiales asociados en la producción de un evento natural»<sup>574</sup>. Así, si bien en el programa aristotélico es la *forma* la que posee el poder causal como tal –y, por tanto, es el eje central de la explicación causal o demostrativa de las propiedades y del ser propio de las cosas– también la materia indeterminada puede ser aducida como causa, por cuanto a veces genera ciertos efectos "independientes" o "desligados" de la forma. Ejemplo interesante de esta causalidad material es el de las monstruosidades cuyo origen se explica mediante una suerte de predominio o preponderancia de la materia del compuesto sobre la forma que lo informa<sup>575</sup>, siendo pues, que los monstruos son necesarios por accidente<sup>576</sup>. En suma, los monstruos encuentran su causa en una materia que de alguna manera predomina sobre la forma y debido a ello no ha sido *informada* o dispuesta del modo adecuado o del modo en que lo hace "la mayoría de las veces".

#### § 4. El alcance objetivo del juicio y los juicios propios del método científico según Bruno

Nuestro esquema analítico –que ha seguido los diversos estratos argumentativos de los que se sirve Aristóteles para explicar qué sean los juicios necesarios y su inserción en los procesos demostrativos– ha contado con dos ejes centrales. Primeramente, hemos indagado en su distribución de los juicios, señalando que estos pueden ser clasificados en juicios

---

<sup>573</sup> Aristóteles, *Física*, II, 9, 200a-200b5, 168-70.

<sup>574</sup> Liliana Cecilia Molina González, "El lugar de lo contingente en el mundo natural de Aristóteles", *Estudios de Filosofía*, nº 33 (2006): 102.

<sup>575</sup> Aristóteles, *Reproducción de los animales*, trad. y notas de Ester Sánchez (Madrid: Gredos, 1994), IV, 769b10-769b15, 256.

<sup>576</sup> *Ibid.*, 767b15, 249.

esenciales y accidentales y, además, en juicios necesarios y no necesarios. La conjunción de ambos criterios nos ha ofrecido un catálogo del que nos hemos servido para señalar qué tipos de relaciones –ya sean lógicas u ontológicamente entendidas– pueden ser conocidas científicamente. No es difícil encontrar en la obra del Nolano un despliegue argumentativo similar y, por ende, encontraremos también en sus textos un interés por distribuir o separar los juicios en distintos tipos, siendo asimismo que en su taxonomía aparecen como criterios delimitadores los ya vistos, esto es, el significado que adquiere la cópula en cada caso y la posibilidad de convertir el sujeto con el predicado –o ser o no necesarios–. Así, debemos ofrecer ahora un estudio de la teoría bruniana, en el que estaremos interesados en delimitar cómo el cognoscente entiende las relaciones que se establecen entre el sujeto y el predicado y, paralelamente, en explicitar qué tipo de relaciones reales son reflejadas o "especuladas" por ellas. En un estrato ulterior, veremos finalmente de qué manera aparecen los juicios brunianos involucrados en los procesos demostrativos o, lo que es igual, analizaremos en qué sentido pueden aducirse como explicación causal del "todo" entitativo o de sus "partes" componentes.

Antes de emprender nuestro análisis de esta vertiente de la *nova philosophia* –que, dicho sea, ha sido escasamente atendida– creo conveniente señalar algunas dificultades de diverso calado y que habremos de enfrentar progresivamente. La primera es que aunque Bruno diferencia los juicios tomando como base la distribución aristotélica –concretamente, tomando como hilo conductor la diferencia entre lo que es "inherente" y lo que es "constitutivo"– no creo que quepa entender tal distribución en el mismo sentido en el que se observa en la filosofía de Aristóteles. Y ello porque, lo veremos, en la descripción que ofrece de estos dos modos de la predicación parte de un suelo teórico mucho más cercano al de Tomás de Aquino: en su filosofía, asistimos entonces a un modelo en el que las relaciones que se conocen gracias al hábito compositivo se conciben principalmente a través de la idea de *causalidad*. En este sentido, aun cuando hallemos en sus textos expresiones como "predicables esenciales" o "predicables accidentales", Bruno está más preocupado en señalar que el significado fundamental que adquiere la cópula en ellos no recoge tanto la diferencia entre propiedades que constituyen o inhiere en el ente cuanto la relación causa-efecto que se establece entre el sujeto y el predicado. La segunda dificultad, íntimamente ligada, es que la comprensión *causal* del enlace copulativo bebe, en Bruno, de algunos desarrollos presentes en el neoplatonismo que habremos de esclarecer.

Así, muy sintéticamente aún, sobran razones para considerar que Bruno no entiende los juicios como significantes ni de las relaciones de *inherencia* –o relación accidental– ni tampoco como significantes de la *identidad* al modo señalado arriba. Y es que su propuesta se incardina ahora en una tradición que piensa tales relaciones en base a la idea de *causa* y de *participación* en dicha causa. Concretamente, en los denominados juicios esenciales sujeto y predicado se relacionan de modo tal que el predicado mienta una cierta potencia de ser esto o aquello respecto a la cual el sujeto es su actualización. Si se quiere un ejemplo, un juicio como

"Sócrates es hombre" es interpretado por el aristotelismo como sigue: "hombre" no es una propiedad que inhiera en Sócrates, sino un atributo que coincide con su ser más propio, naturaleza o, en suma, indica lo que Sócrates *es*. Bruno entenderá, en cambio, que en tal juicio se significa que Sócrates es un modo, de entre otros posibles, en que la potencia común "hombre" se actualiza particularmente o es participada en el individuo. De otro modo: si ser hombre es la potencia común a diversos entes –potencia que puede ser entendida como la capacidad de ejercer diversos actos como el leer, escribir, orar, estudiar, etc.–, Sócrates es el modo único y numéricamente diverso en que tal potencia se da realmente en la *natura*. De la misma manera se pueden interpretar juicios esenciales en los que el sujeto es un concepto universal, tales como "los hombres son animales": aquí se mienta que de entre todas las potencias propias de los animales, algunas se actualizan en la naturaleza al modo de la humanidad, como, por ejemplo, la capacidad de desplazarse –potencia común a *muchos* animales– se da *en* los hombres según el modo de la bipedestación, o según el modo de la natación en los peces. Como cabría esperar, una concepción tal de las relaciones ontológicas expresadas en los juicios no es más que una profundización en el planteamiento ontológico general explicado en el capítulo anterior, en el que estudiamos la descripción bruniana de los diversos aspectos o "partes" que comparecen en el ente. En Bruno asistíamos a una consideración en la que la esencia se entiende como "cediendo" –o siendo "*inessistente*"– *en* cada una de las partes que conforman la entera complexión entitativa. Así, en todo ente (d) hay una esencia potencial (a) que se da *de* diversas maneras y formalidades, siendo unas comunes o de tipo (c) y otras no comunes o de tipo (b) –denominadas hábitos–. Desde esta concepción ontológica, como explicaremos pormenorizadamente en esta sección, se pueden interpretar asimismo los juicios que en la tradición aristotélica se denominan accidentales. Un juicio como "Sócrates es blanco" significa, entonces, que un modo "ya" actualizado de una potencia común –Sócrates– es *tal* modo actualizado en tanto en él su potencia de ser esto o aquello ha "cedido" o es "*inessistente*" según una propiedad tipo (b). Asimismo para los juicios por propio, tales como "los hombres son capaces de reír", en los que la actualidad propia de todos los seres que son hombres implica que su potencia "ceda" necesariamente en estas o aquellas partes –como la potencia anímica cede o se da siempre según partes como los órganos sensibles, las facultades imaginativas o racionales.

La última dificultad que hemos de afrontar es que aquí tampoco hay un suelo textual uno y único que permita ofrecer una adecuada justificación de la panorámica recién sintetizada. Y es que, por ejemplo, la distribución de los juicios bruniana en base al significado de la cópula aparece principalmente en *De progressu*, obra que, como se dijo en la Introducción, cuenta como un comentario a los *Tópicos* aristotélicos. En este sentido, no es esperable que en esta obra estén todos los elementos necesarios para reconstruir nuestra tesis. Pese a todo, hay en las páginas que vamos a estudiar algunos elementos "extraños" a lo propuesto por el Estagirita en su tratado acerca de los predicables, elementos que funcionarán

como primera base de la que partiremos para analizar lo que Bruno tenga que decir respecto del significado del enlace copulativo y extensión de los términos ya en otras obras como la *Summa* o el *De lampade*.

Para mejor elaborar nuestro aparato argumentativo hemos dividido esta sección en tres epígrafes básicos que siguen casi paralelamente a los dos que hemos usado para estudiar la doctrina de Aristóteles. Al igual que allí hicimos, hemos partido de un análisis de la división bruniana de los juicios atendiendo tanto al significado de la cópula cuanto a la posibilidad de convertir (o no) el sujeto con el predicado. Aquí, además, hemos estado especialmente interesados en establecer la estricta relación de la tipología bruniana de los juicios con lo que ya sabemos acerca de su teoría del hábito judicativo: como vimos, este cuenta como una reflexión sobre los productos de la simple aprehensión, reflexión que ha quedado determinada como una suerte de *deducción* en la que se captan las relaciones lógicas –y no meramente geométricas o figurativas– existentes entre todas las "partes" –o notas, índoles o *rationes*– presentes en los conceptos complejos brunianos. Se trata, así, de concretar qué tipos de relaciones lógicas sean estas o, de otro modo, de establecer que el enlace copulativo expresa, según hemos dicho, no tanto inherencia o identidad cuanto el modo en que el sujeto es actualización de una potencia o el modo en que el sujeto es un ser potencial que "ha cedido" o se actualizado en ciertas determinaciones que cuentan como accidentes suyos. En el siguiente epígrafe ofreceremos ya la interpretación del enlace copulativo en los juicios denominados esenciales y en los denominados accidentales –siendo que en estos últimos el tema de la convertibilidad o no convertibilidad adquiere especial relevancia–. Finalmente, habremos de estudiar ya qué tipos de juicios caen, según Bruno, dentro del método científico, y lo haremos prestando especial atención a los criterios puestos por el Estagirita, específicamente al hecho de que, según hemos visto, los juicios propios del método científico son aquellos en los que necesariamente el predicado se sigue de lo mentado en el sujeto. Para el Nolano, y como hemos adelantado en no pocas ocasiones, los juicios expresan no relaciones de necesidad, sino antes bien de posibilidad y, así habremos de explicar cómo una causa puede ser determinada en tanto causa posible de esta o aquella "parte" de la cosa.

#### 4.1 *De progressu* y *De lampade*: la propuesta bruniana acerca del significado de la cópula y la convertibilidad de los juicios

Antes de comenzar nuestro estudio de los tipos de juicio y de los argumentos en base a los cuales pueden ser diferenciados, es de destacar que el mejor lugar para abordar el tema es *De progressu et lampade venatoria logicorum*, el comentario de Bruno a los *Tópicos* de Aristóteles. La primera edición del *De progressu* –a cargo de Lazar Zetner– data de 1598, apenas diez años después de su redacción. Zetner introdujo esta obrita en una antología de

textos llullianos en la que se reunían tanto obras del propio Llull –entre ellas el *Ars generalis ultima* y el *Ars brevis*– como textos atribuidos al mallorquín en la época y, además, una serie de comentarios de distintos autores<sup>577</sup>. En principio, el destino editorial del *De progressu* parece sobremedida extraño ya que una lectura meramente superficial del mismo muestra con suficiente claridad que *De progressu* es una síntesis bastante fiel de los *Tópicos* de Aristóteles. De hecho, como muy bien ha señalado Cambi<sup>578</sup>, es muy probable que el manuscrito no sea más que un conjunto de apuntes que el propio Bruno utilizaba en sus lecciones de lógica aristotélica en Wittenberg. A mayor abundancia, parece también claro que el *De progressu* formaba parte de un proyecto mayor que el Nolano no llegó a concluir: el comentario integral a los textos lógicos del Estagirita, principalmente a *Categorías*, *Sobre la interpretación*, y los *Primeros y Segundos Analíticos*.

Aun con ello, y pese a que ya tempranamente Tocco<sup>579</sup> confirmó el espíritu plenamente aristotélico del *De progressu*, no han faltado intérpretes que han intentado justificar la inclusión del texto en una antología llulliana. Naturalmente, con dicha justificación no han pretendido sino buscar –si los hay– distintos elementos que permitan establecer alguna relación entre las doctrinas lógicas de Aristóteles y las de Llull, cuyas diferencias, especialmente en lo relativo a la teoría de los predicables y la teoría de la demostración, son notables. Muy seguramente, tales intentos hayan tenido como punto de arranque la más evidente presencia de Llull en el *De progressu* que es la introducción de la demostración *per aequiparantiam* junto a los tres modos silogísticos propuestos por Aristóteles. Sea como sea, para Sturlese<sup>580</sup>, la inclusión del *De progressu* en tal antología responde a criterios externos al propio texto pues, según propone, la decisión de Zetner es un reflejo del vivo interés que había en los siglos XV y XVI por coordinar las doctrinas lógicas de Aristóteles y Llull. Rossi, por otro lado, apela a criterios internos que no tienen que ver tanto con el contenido teórico del *De progressu* cuanto con el hecho de que Bruno incluye distintas representaciones mnemotécnicas que –como es usual en su obra– tienen por objeto favorecer el orden y la memoria de los distintos recursos y procesos argumentativos. Finalmente, cabe destacar a Blum, quien ha entendido que lo "llulliano" del *De progressu* entronca con el intento bruniano por superar la contraposición entre una lógica formal –cuyas reglas de formación y derivación terminan siendo independientes de los objetos tomados como sujetos– y una lógica tópica que en este sentido puede denominarse material<sup>581</sup>. Sin menoscabar estas interpretaciones, vamos a ver en lo que sigue que en el *De progressu* introduce Bruno al menos dos ideas que, de un lado, permiten mostrar que este texto no es un mero resumen ajustado a la letra del Estagirita; de otro, permiten establecer una relación entre la propuesta de Bruno y la de Llull,

---

<sup>577</sup> Cambi, *La macchina del discorso*, 96.

<sup>578</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>579</sup> Tocco, *Le opere latine esposte e confrontate*, 15.

<sup>580</sup> Cambi, *La macchina del discorso*, 97.

<sup>581</sup> Paul Richard Blum, *Giordano Bruno Teaches Aristotle* (Nordhausen: Verlag Traugot Bautz, 2016), 44.

especialmente en lo que concierne al tipo de relación lógica que se establece entre el sujeto y predicado de cualquier proposición o juicio a la naturaleza del sujeto y en lo que concierne a la teoría de la convertibilidad.

En cuanto al orden y estructura de la obra, Bruno comienza presentando tres figuras que representan las distintas formas posibles del silogismo<sup>582</sup>. Después, trata de los diversos elementos que confluyen y que son necesarios en el correcto ejercicio de *composición* o *juicio*. Tales elementos apuntan a ámbitos teóricos distintos que el Nolano trata con poco interés sistemático. Por ejemplo, encontramos primeramente una descripción del orden que debe seguir el *método*, orden que es presentado con las figuras de la *scala* y el *campo*. Con la *scala*, Bruno vuelve a presentar el *orden* propio del método científico que, como ya bien sabemos, incorpora los momentos de división, composición y demostración<sup>583</sup>; en la figuración del *campo*, que va a concentrar toda nuestra atención, Bruno presenta su catálogo de los predicables o de las diversas maneras posibles de construir juicios o de enlazar un sujeto con un predicado. Antes de profundizar en dicho catálogo, señalemos que un poco más adelante ofrece también una breve disquisición acerca de facultades gnoseológicas –y sus operaciones– que confluyen en este proceso. El sujeto que quiere *enjuiciar*, esto es, que quiere ejercer *predicaciones* queda aquí mentado<sup>584</sup>, al igual que en *Furori*<sup>585</sup> –y en clara inspiración cusana<sup>586</sup>– como un cazador guiado por perros, que son sus facultades. En relación a esta reflexión, en la que no nos podemos detener, encontramos los o la *specula*<sup>587</sup>. No está de más señalar que el término es susceptible de una doble interpretación, bien se tome como nominativo plural de *speculum* ("espejos"), bien como nominativo singular de *specula*, que ya no se traduce por "espejos" sino por "atalaya", "mirador", etc. Muy seguramente, ambas cosas confluyen en el pensamiento de Bruno: la atalaya es, junto con el "*hasta*"<sup>588</sup> ("asta", "palo"), el instrumento que permite "reflejar desde lo alto" el estado de cosas de lo real, de sus entidades y relaciones. Así, la *especulación*, el uso efectivo de tal instrumento, tiene como objetivo fundamental declarar la verdad de las cosas, más concretamente, cuál sea y cómo sea la naturaleza de las cosas (*quae qualisque sit natura*)<sup>589</sup>. Aplicando esto a nuestro ámbito analítico, la especulación es una herramienta que permite declarar la naturaleza de los entes o, lo que es

---

<sup>582</sup> BOLC, *De progr. et lamp.*, 8-15. A su manera, esta brevísima parte de la obra puede ser considerada casi como un opúsculo aparte, titulado *De progressu logicae venationis*. El breve análisis de los modos del silogismo, ausente en los *Tópicos* del Estagirita, cuenta entonces como una suerte de parte introductoria a la que va seguido el comentario en sentido estricto y titulado *De lampade venatoria logicorum*.

<sup>583</sup> *Ibid.*, 17-8.

<sup>584</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>585</sup> BDI, *Furori*, 1125.

<sup>586</sup> El Cusano usa habitualmente esta metáfora, v.g. en Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, ed. y trad. y notas de Mariano Álvarez (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014). Para un breve estudio de la metáfora, véase, Manuel Cabada Castro, "Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa", *Pensamiento* 64, n° 242 (2008): 903-30.

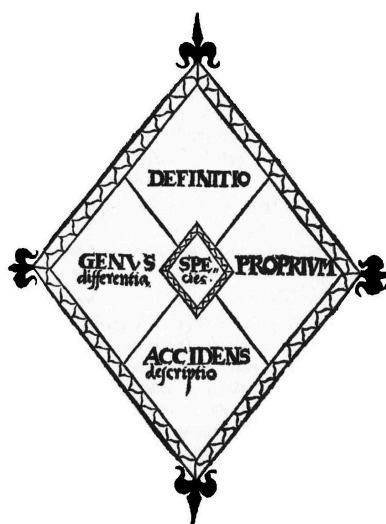
<sup>587</sup> BOLC, *De progr. et lamp.*, 33.

<sup>588</sup> *Ibid.*, 39-45.

<sup>589</sup> *Ibid.*, 33.

igual, *decir de ellos* su naturaleza más propia o el conjunto de atributos o propiedades que se dan en ellos.

Centrándonos ya en el catálogo bruniano de los predicables, en el *De pregressu*, como se ha dicho, aparecen figurados en la imagen del *campo*<sup>590</sup>, que presenta el siguiente perfil:



Esta figura constituye la representación de las distintas cosas que pueden decirse de la *species* que Bruno se figura como una Torre en el centro del campo de los predicables, siendo que si tal es su lugar es porque en la especulación lógica «cualquier sujeto de argumentación, de conclusión demostrativa y de conocimiento tomado es la especie y no puede ser otra cosa que la especie»<sup>591</sup>. Inmediatamente tras la presentación de la figura, el Nolano ofrece un argumento que es idéntico en intención al que propone Aristóteles en sus *Tópicos*: como vimos, el Estagirita parece especialmente interesado en justificar su lista de los predicables o, de otro modo, en argumentar por qué solo hay, a su juicio, cuatro modos básicos: a saber, la definición, el género, el propio y el accidente. Sin embargo, Bruno, pese a tener la misma intención, comienza ofreciendo un argumento distinto y cuyas implicaciones son sobremanera importantes. Dicho sea, no es este el único argumento en que se apoya, pues unas pocas páginas después retomará los dos argumentos de Aristóteles, esto es, el relativo al significado de la cópula y el relativo a la posibilidad de convertir (o no) el sujeto con el predicado.

<sup>590</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>591</sup> «quocirca quodcunque argumentationis et demonstrativae conclusionis scientiaeque subiectum accipitur, ipsum est species, neque esse potest aliud ad specie». *Ibid.*, 22.

Pero, por el momento, detengámonos en el primero. Como se ve, en la figuración no hay cuatro predicables sino seis, por cuanto a los aristotélicos se añade el predicable *differentia* y el predicable *descriptio*. Explica el Nolano que, en verdad, hay *solo* cuatro predicables porque estos últimos están incluidos, respectivamente, en los ámbitos del género y el propio<sup>592</sup>. Que Bruno contemple la "diferencia" como predicable es ya un indicio –si bien un tanto superficial– de que su doctrina de los predicables no es plenamente aristotélica, por cuanto está incorporando aquí un modo de la predicación que ocupa un lugar fundamental en los desarrollos lógicos del neoplatonismo y que fue asimismo asumido por Ramon Llull. Como es bien sabido, ya Porfirio establecerá la existencia de este predicable en su *Isagoge*<sup>593</sup>, y el nervio fundamental en que apoya sus argumentaciones deriva, como veremos abajo, de una interpretación diversa a la aristotélica respecto a cómo se relacionen los géneros con la diferencia o, en suma, de cómo se relacionen los géneros con *sus* especies.

Es importante también detenernos en el predicable "descripción". Este fue propuesto como un modo de la predicación diferente a los restantes por los lógicos árabes, quienes elaboraron una crítica a la definición esencial aristotélica<sup>594</sup>. Ya en pensadores como Suhrawardī, contemporáneo a Averroes, se establece que la descripción (*rasm*) consiste en ofrecer una lista más o menos amplia que recoja con exhaustividad las características peculiares de cada entidad; en este sentido, las descripciones ofrecen "más" información que las definiciones aristotélicas, en tanto dicen o mientan índoles propias de cada cosa individualmente considerada<sup>595</sup>. Si bien desde esta óptica se implica que los juicios descriptivos solo pueden darse si el sujeto mienta una naturaleza individual, el mismo Averroes entiende que es posible ofrecer descripciones de sujetos universales. En su *Comentario breve a los Tópicos* confirma también este predicable<sup>596</sup> que, con los cinco porfirianos –género, especie, diferencia, propio y accidente– y junto al predicable definición y al predicable que no es ni definición ni descripción<sup>597</sup>, conforman una elenca de ocho. Lo peculiar de su catálogo es que estos ocho predicables pueden ser reducidos a cinco –que son básicos y que coinciden con los porfirianos– porque los restantes surgen como combinación de estos. En concreto, y esto es lo que interesa destacar, la *descripción* surge de combinar, en el

<sup>592</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>593</sup> Porfirio, *Isagoge*, ed., trad. y notas de García J. J. y Rovira R., Anthropos: Barcelona, 2003, 25-36.

<sup>594</sup> También este predicable es fundamental en la lógica llulliana. Para Llull las mismas definiciones son, a su manera, descripciones, en tanto sus definiciones se construyen enlazando un sujeto con sus propiedades propias, declinadas, además, según las desinencias *-ivum*, *-bile* y *-are*. Para una explicación pormenorizada de esta idea véase Fidora, A., "Les definicions de Ramon Llull: Entre la lògica àrab i les teories de la definició modernes", *Revista de llengües i literatures catalana, gallega y vasca*, nº 12 (2006): 239-52.

<sup>595</sup> John Tuthill Walbridge, "Suhrawardī, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?", *Journal of the History of Philosophy* 34, nº 4 (1996): 526.

<sup>596</sup> El *De progressu* bebe frecuentemente del comentario de Averroes a los *Tópicos*, como ha señalado Cambi en Cambi, *La machina del discurso*, 100.

<sup>597</sup> Averroes, *Comentario breve a los Tópicos*, en *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, ed. trad. y notas de Charles E. Butterworth (Albany: State University of New York Press, 1977), 52.



predicado, un género (o una especie) con un accidente<sup>598</sup>. Esto da lugar, así, a juicios con sujeto universal y predicado descriptivo del tipo "los hombres son animales que hacen la guerra" o similares. Pues bien, ampliando a Averroes, en su *De progressu* Bruno no solo va a asumir la existencia del predicable descripción sino que considerará que este no solo deriva de la combinación de un género o una especie con un accidente, sino también con un propio. Además, de esta tesis brota la idea de que hay diversos grados de perfección en las descripciones. Dice que

«la definición difiere de la exacta descripción en tanto la primera separa la especie de las restantes [especies] puestas en el género del sujeto mediante la diferencia esencial; la segunda, en cambio, [separa la especie] mediante los accidentes propiamente propios, los cuales convienen a todos [los miembros de la especie], al individuo y a aquello que es objeto de verificación»<sup>599</sup>

Según se lee aquí, la descripción es hecha mediante la predicación de propiedades que no son meramente accidentales sino *propias* de la especie o de los individuos que forman parte de esa especie. Además, como señala en estas páginas, hay algunas descripciones que son más superficiales que otras (*levior*) y hay incluso algunas más superficiales todavía (*levissima*)<sup>600</sup>. La diferencia entre ellas estriba en que las descripciones más fuertes se construyen dando atributos *proprios* que se dan en la totalidad de la especie, mientras que en las descripciones más débiles el atributo no atañe a la totalidad de la especie sino solamente a algunos de sus miembros<sup>601</sup>. Ofreciendo un ejemplo del propio Bruno, una descripción fuerte es del tipo "el hombre puede reír", mientras que una débil es del tipo "el hombre puede ser astrólogo". Efectivamente, la capacidad de reír atañe a la especie entera o, si se quiere, a todos los individuos que caen bajo el concepto "hombre", mientras que la capacidad de ser astrólogo no atañe, según Bruno, a todos los hombres. Respecto a los últimos, uno estaría tentado a considerar que, dado que estamos tratando con atributos que no se dan en la totalidad de la especie –o, en nuestros términos, que no son accidentes *comunes* o *proprios*–, entonces Bruno está aquí indicando simplemente que es posible describir dando accidentes no comunes *a la* Aristóteles –como, siguiendo con el ejemplo, "ser astrólogo" es una propiedad que no se da en todos los individuos que son del mismo tipo o especie, esto es, que son hombres–. Sin embargo, no parece ser este el caso pues Bruno afirma literalmente que las definiciones superficiales son aquellas en las que «el accidente *es sin duda un propio*, pero no conviene a

<sup>598</sup> Averroes, *Comentario breve a los Tópicos*, 53.

<sup>599</sup> «descriptio ab exacta definitione differt, quod haec essentiali differentia a caeteris omnibus sub posito genere subiectam speciem disterninat, illud vero accidente proprie proprio, quod convenit omni, soli atque semper ei de quo verificatur». BOLC, *De progr. et lamp.*, 75.

<sup>600</sup> *Ibíd.*

<sup>601</sup> *Ibíd.* La misma idea aparece también en la página 58. Asimismo, en BOLC, *Summa term. metaph.*, 89-90.

toda la especie»<sup>602</sup>. No queda sino hipotetizar que Bruno está aquí comprendiendo los accidentes no comunes o tipo (b) del mismo modo en que hemos señalado en el capítulo anterior: en efecto, como vimos estos reciben el nombre de "hábitos", y con ello se insistía en el hecho de que estos derivan –o se "*subsiquen*"– de una serie de propiedades que, por ser el ente *lo que es* –o por tener tal esencia–, pueden actualizarse de diversos modos: así la potencia racional se actualiza facultativamente en la propiedad "ser racional" –tipo (c)– y esta, a su vez, *puede* darse como el acto de ser astrólogo. Interesante aspecto de esta idea, en el que aún no hemos profundizado convenientemente, es la radical inserción de los accidentes no comunes u ocasionales dentro de la estructura causal entitativa, inserción que ontológicamente muestra que estos accidentes no pueden ser desligados de la esencia y que desde la lógica recoge Bruno –muy seguramente– en su insistencia en llamar también "propias" a estas determinaciones. Aunque el que haya atributos que se denominen "propios" y que, además no convengan a la especie entera –o que sean ocasionales– es una idea radicalmente ajena a la lógica y a la ontología de Aristóteles, es posible encontrarla también en los filósofos árabes. Así, en el *Libro de la Salvación (Kitāb al Nayāt)* de Avicena encontramos que:

«el propio es el universal que indica una sola especie en respuesta a *¿qué clase de cosa es ésta?*, no por esencia, sino por accidente; como *capaz de risa* respecto del hombre, lo que es un propio concomitante igual en su extensión a la especie; y como *la potencia de escribir*, que es un propio no concomitante y no igual sino menor en extensión a la especie»<sup>603</sup>

Como leemos, se establece aquí el contraste entre las propiedades que venimos llamando "propias" y esas otras que aparecen en *De progressu* y que acabamos de relacionar con los "hábitos" o propiedades tipo (b). En efecto, de un lado, Avicena insiste en que hay ciertos atributos que son concomitantes con la especie, lo cual es otro modo de indicar que, dada la especie, dichos atributos se dan también en todos aquellos entes que "instancian" la especie. De otro modo: ser una propiedad concomitante es lo mismo que ser una propiedad que se sigue necesariamente o que es *per se* respecto a la índole mentada en la definición, como vimos hace poco respecto a la interpretación tomista de la fórmula "*per se*"<sup>604</sup>. En contraste con estos propios hay otras propiedades que reciben el mismo nombre y que se diferencian de estos por cuanto, esta vez, no se dan en *todos* los individuos que forman parte de la especie y que parecen depender en sentido estricto de las propiedades –por así decir– "propiamente

<sup>602</sup> «vero accidens est quidem proprium, sed non toti convenit speciei». BOLC, *De progr. et lamp.*, 75. La cursiva es mía.

<sup>603</sup> Avicena, *Libro de la Salvación*, en *Sobre metafísica (antología)*, ed. trad. y notas de Manuel Cruz (Madrid: Revista de Occidente, 1950), 85-86.

<sup>604</sup> El hecho de que se sigan y de que sean coextensivos con la especie hace que la Escuela tomara el mismo término "concomitante" para hablar de los trascendentales, que se siguen del concepto de "ser" y son coextensivos con ellos. Al parecer, el primero en usar el término "concomitante" para los trascendentales fue Felipe el Canciller. Al respecto, véase Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, 48.

propias": se trata, pues, de los modos o maneras múltiples en que en cada entidad las propiedades propias –como la racionalidad– se actualizan en diversos actos directamente dependientes de aquellas propiedades –ser astrólogo o músico–. Más abajo profundizaremos en esto.

Junto a este argumento, se dijo, Bruno recurre también a las mismas pruebas ya vistas en los *Tópicos*, la relativa al significado del enlace proposicional y la relativa a la posibilidad de convertibilidad entre sujeto y predicado. Respecto a lo primero, el Nolano entenderá que la lista de cuatro predicables que aparece en los *Tópicos* es completa porque todo lo que puede ser dicho de las cosas indica bien el *qué es* bien el *cómo es*. Concretamente:

«En cuarto lugar, esta enumeración [de los predicables] se juzga suficiente porque todo lo que existe y se dice se explica en el orden de los diez predicamentos, y a ellos se reducen bien según su significado propio, bien se entiendan en modo adjetivo. Todas las proposiciones son en verdad seleccionadas desde las categorías a las que [tales proposiciones] enuncian, bien del qué, el cuál, el cuánto, el algo, o cualquiera de las famosas [categorías] restantes. Todas ellas, sus partes, órdenes y razones de atribución son indicadas, acusadas, examinadas y enjuiciadas a través del género, la definición, la propiedad y el accidente»<sup>605</sup>

Aparentemente, Bruno está aquí diferenciando los cuatro predicables del mismo modo que Aristóteles: como ya sabemos, estos pueden ser distribuidos en dos grupos básicos en función del significado que adquiera la cópula verbal en cada caso. Los predicables accidentales dicen algo que el sujeto "tiene" como propiedad suya y, en ese sentido, parecen estar estrictamente ligados a las categorías de lo accidental; los predicables esenciales –por cuanto dicen algo que el sujeto "es"– parecen estarlo con la categoría de lo sustancial. Ahora bien, estas palabras ameritan una interpretación más ajustada, que podemos hacer recurriendo a *Tópicos*: es el caso que si bien todo predicable accidental mienta alguna propiedad –por tanto, perteneciente ontológicamente a la categoría de lo accidental–, no ocurre lo mismo con los predicables esenciales, cuyo significado ontológico puede muy bien alcanzar tanto a las cosas pertenecientes a la primera categoría –i.e., las sustancias– cuanto a las cosas pertenecientes a las restantes categorías. No se trata, entonces, de que los predicables que mientan *qué es* signifiquen siempre y en todo caso lo que pertenece a la primera categoría: muy bien puede ser el caso que prediquemos *qué es* de una naturaleza como un color que, por su propio ser, pertenece a la categoría ontológica de lo accidental<sup>606</sup>. Así pues, la distribución de los predicables en base a los predicamentos o categorías viene a indicar que todo predicable

<sup>605</sup> «Quarto ex eo sufficiens facta numeratio iudicatur, quod universum et omne quod est et dicitur, in decem praedicamentorum ordinibus explicatur, et ad eosdem reducitur, vel secundum ipsos significatur, vel illis intelligitur adiectum. Cunctae vero propositiones ab ipsis desumptae categoriis vel quid, vel quale, vel quantum, vel ad aliquid, vel aliud e famosis reliquis enunciant; quorum omnium singulorumque partes, ordines et adtributorum rationes per genera, definitiones, proprietates et accidentia indicantur, accusantur, examinantur, iudicantur». BOLC, *De progr. et lamp.*, 27.

<sup>606</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 1, 9, 103b30-103b35, 104.

accidental tiene un alcance objetivo plenamente accidental mientras que todo predicable esencial puede indicar que las cosas de las que se dice *son* bien sustancias bien accidentes. Es claro, en suma, que ningún predicado que recoja alguna propiedad *del* sujeto puede ser dicho mediante los predicables esenciales o, a la inversa, que cualquier propiedad que se adscriba al sujeto debe ser dicha mediante los predicables accidentales.

Parece claro que la letra bruniana se ajusta plenamente a la aristotélica, a excepción, al menos, de un interesante elemento. Como leemos, señala que todas las cosas y, junto a ellas, los juicios con los que damos cuenta de las relaciones que existen entre sus "partes" mientan, sí las categorías, pero lo hacen "reduciéndose" (*reducitur*) a su sentido "sustantivo" o "adjetivo". Esta idea, repetida en *De lampade*<sup>607</sup> es un buen indicio de que Bruno está pensando la relación entre sujeto y predicado en términos de la relación participativa y que lo hace, además, exactamente en el mismo sentido en que se establece en la lógica llulliana. En efecto, como señala Bonner<sup>608</sup>, Llull entenderá que los predicados pueden ser puestos en modo adjetivo – cosa que se observa en construcciones que carecen de enlace como "bondad potestativa" o "potestad buena" –. En estos casos la índole mentada en el predicado se entiende como una suerte de "participación" o "contracción" de lo dicho en el sujeto o, en otros términos, en estos juicios se expresa el modo de ser que adquiere el sujeto *en* el predicado: en este sentido, "bondad potestativa" indicaría algo como la manera en que la bondad se *da* en los poderes divinos o humanos y, alternativamente, "potestad buena" vendría a indicar algo como el modo en que un determinado poder puede desplegarse en formas buenas<sup>609</sup>. Así pues, pese a que la distribución bruniana de los juicios parece acordarse a la aristotélica, hay en ella algunos elementos que muestran que bajo su distribución late, sí, el intento por discriminar unos juicios de otros en función del significado del enlace copulativo, siendo, no obstante, que podemos ya intuir que el significado del mismo va a ser diverso. Por supuesto, es preciso asentar esta idea en argumentos más contundentes, que retomaremos ya más abajo centrándonos en la *Summa terminorum metaphysicorum*.

También en el segundo argumento de Bruno, relativo a la posibilidad de convertir el sujeto con el predicado es solo aparentemente idéntico al aristotélico. Señala Bruno que «[t]odo lo que es predicado o es dicho convertiblemente o por exceso. Si es según lo primero, lo que es predicado es la definición o el propio. Si es según el segundo modo, o será algo que viene dado en la definición del sujeto, y será el mismo género, o será algo extraño a la definición del sujeto, con lo que será más común y será el accidente circunscriptivo»<sup>610</sup>. Al igual que el Estagirita entenderá, pues, que podemos separar los juicios en base a si es legítimo

<sup>607</sup> BOL, *De lampade comb.*, 248.

<sup>608</sup> Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull: a user's guide* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 201.

<sup>609</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>610</sup> «Omne autem quod praedicatur, aut convertibiliter cum illo dicitur aut per excessum. Si primo contingat modo, vel erit definitio vel proprium quod praedicatur; si vero secundo, tunc vel aliquid erit ex iis quae sumuntur in subiecti definitione, et ipsum erit genus, vel quippam a definitione subiecti alienum, cum hoc tamen quod illo sit communis, et illud erit circunscriptivum accidens». BOLC, *De progr. et lamp.*, 26.

intercambiar el sujeto con el predicado. Dentro de los primeros están también las definiciones y los juicios por propio en los que, como ya vimos, el predicado mienta propiedades o índoles que son exclusivas del sujeto –esto es, de los miembros que caen bajo él– en el sentido en que no pueden darse en otros seres; dentro de los segundos están, asimismo, el género y el accidente<sup>611</sup>.

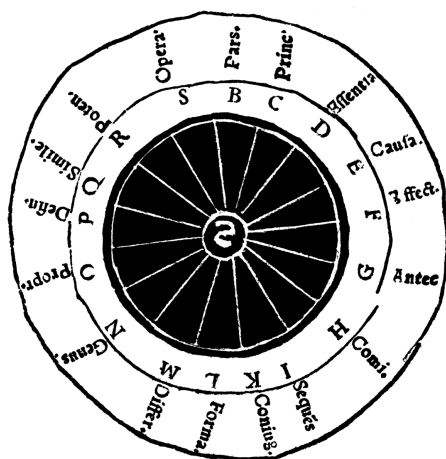
Vista esta distribución, en sus ejes más generales, es más que conveniente contrastarla con la que aparece en *De lampade*, donde, esta vez, su taxonomía está estrechamente conectada con su teoría del hábito judicativo. Y es que en sus disquisiciones acerca de la técnica de multiplicación de los términos –que, recordemos, consiste en "deducir" o comprender lógicamente las relaciones que se establecen entre las diversas "partes" de los conceptos complejos– ofrece, precisamente, el modo de deducir una serie de notas *de* aquellos conceptos que, en el juicio, funcionan como *sujeto* o, lo que es igual, de deducir o extraer distintos *modos predicativos* de los mismos. Primeramente, señala que tales "deducciones" son posibles porque los términos que son resultado de dicha multiplicación son términos «equipolentes al sujeto, o que lo integran o lo constituyen de alguna manera, o en tanto se refieren a su estructura, preparación producción y perfecta existencia»<sup>612</sup>. Esta aserción puede ser ya leída como una confirmación de que un término como "hombre" está conformado por una serie de notas, índoles o nociones que forman parte de su estructura conceptual. Naturalmente, el Nolano está aquí considerando estas partes que integran el sujeto desde un punto de vista ontológico o, si se quiere, atendiendo a la noción "material" de los términos sustitutivos: así, "el alma del hombre" cuenta como parte de todo hombre, integrante de su ser y que indica una de sus perfecciones o atributos. Pero, y esto es lo importante, a cada una de estas sustituciones corresponde una cierta relación lógica que es captada gracias al concurso del hábito compositivo: los términos multiplicados «son predicados de primera intención porque refieren inmediatamente a la cosa significada, como "alma", "cuerpo", "hombre" o todo lo que se dice siguiendo coordinadamente las categorías; son de segunda intención, porque estando unidas a las cosas mismas mediante las primeras intenciones se dicen con razón de las

---

<sup>611</sup> Pero lo que ya no está presente en los *Tópicos* es la curiosa definición que ofrece el Nolano de las proposiciones no convertibles: los juicios no convertibles se denominan aquí juicios "por exceso" (*per excessum*). La noción "por exceso" está presente en la lógica llulliana y también en algunos pasajes interesantes de la *Summa theologiae* del Aquinate. En I, q. 108, a. 5 co, explica que la predicación por exceso o defecto estriba en decir propiedades que convienen al sujeto con grado diverso a como convienen en sus sujetos más "propios" y, por tanto, la convertibilidad o no convertibilidad no puede descansar ya en la idea de *exclusividad*. De otro modo: el criterio que usa aquí el Aquinate para diferenciar los juicios es relativo al grado en que las propiedades se dan o participan en la cosa –independientemente ya de si dichas propiedades son exclusivas o no del ámbito ontológico mentado en el sujeto–: hay convertibilidad cuando expresamos la *ratio* más eminente del sujeto y no la hay cuando expresamos una *ratio* inferior o superior. A mayor claridad, dice que «si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígame que es una *sustancia racional*, no que es una *sustancia intelectual*, que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación. Tampoco se le llame *sustancia sensible*, que es el nombre propio del animal, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales».

<sup>612</sup> «qui vel subiecto aequipollent vel ipsum integrant atque quomodolibet constituunt, ad eiusdem apparatus, praeparationem, productionem et perfectam spectantes existentiam». BOL, *De lampade comb.*, 332.

cosas en virtud de las primeras intenciones, en las que encuentran su fundamento»<sup>613</sup>. Así pues, todo lo que ontológicamente forma parte de un cierto "todo" entitativo, esto es, todas aquellas notas recabadas de lo real y que conforman su estructura, puede ser entendido *compositivamente* como estructura compuesta de relaciones lógicas que expresan la manera en que tales relaciones se dan en lo real. En la siguiente figura aparece la sistematización de todas esas relaciones lógicas, figura que funciona, a la vez, como recurso mnemotécnico para favorecer las argumentaciones realizadas en torno a los sujetos de cualquier proposición<sup>614</sup>:



Como se observa, Bruno invita a deducir y, desde ello, a convertir o cambiar los sujetos por distintas nociones o predicados que les son inherentes como partes componentes suyas, entre los que se encuentran algunos de los predicables clásicos –la definición o esencia (P y D), el género (N), la diferencia (M), los concomitantes o propios (H) y los accidentes o elementos anexos o puestos *junto a* (K). Junto a estos, encontramos algunos a su modo ajenos a la taxonomía clásica, como son los de principio (C), causa (E), efecto (F) o antecedentes (G). Finalmente, cabe ver algunos marcadamente llullianos, como son la potencia (R) y la operación (S). De hecho, un poco antes, Bruno indica que su *scala* de los sujetos puede ser extendida horizontalmente de distintos modos, siendo que uno de ellos es, precisamente, el uso de los correlativos *-ivum*, *-bile* y *-are*<sup>615</sup>. Si seguimos la indicación de Bruno, tenemos entonces que las letras R y S están por posibles sustitutos del sujeto que suponen, respectivamente, por la potencia propia de cada sujeto y los actos propios del mismo. En este sentido, y de modo más concreto, la letra R está por los correlativos *-ivum* y *-bile* pues son ellos, precisamente, los que indican la potencia del sujeto. La letra S está, finalmente, por el correlativo *-are* que indica operación o acción. Así pues, encontramos aquí también la

<sup>613</sup> *Ibid.*, 332-4.

<sup>614</sup> *Ibid.*, 336.

<sup>615</sup> *Ibid.*, 266.

confirmación de que todo concepto-sujeto refiere a la potencia que es "antes" o que es previa a su ser lo que es, con el importante añadido de que tal potencia puede ser conceptualmente significada no solo mediante los correlativos, sino mediante otras nociones como son los géneros, las especies, nociones causales, etc. De estas reglas, que vienen a indicar que *en* todo sujeto existen múltiples *rationes*, tales como su esencia, capacidad operativa, sus potencias, causas, etc., cabe decir dos cosas. Primeramente, como se ha mostrado, la apelación a la convertibilidad entre los originales y los sustitutos es buena muestra de que la multiplicación es un modo de expresar lógicamente las relaciones existentes entre las partes del concepto: se ve, en consecuencia, que el análisis –entendido como separación y división– o *deducción* de cualquier concepto permite advertir que cada una de las notas, índoles o "partes" que lo componen son necesariamente relativas a la formalidad "más notable" –o aquella que da nombre al concepto– de una manera lógica. En segundo lugar, como dijimos algunas de estas multiplicaciones pueden ser –y de hecho lo son– fácilmente explicadas por el aparato normativo de Aristóteles, pero es evidente que en el catálogo bruniano hay otras que, a poco que se mire, son más difíciles de encuadrar en la lógica aristotélica: ¿en qué sentido se puede, por ejemplo, sustituir un sujeto por sus efectos, potencias u operaciones? Naturalmente, aún no podemos responder a estas cuestiones, pero si se quiere una respuesta sintetizada, en lo que sigue vamos a establecer que, ciertamente, todos los predicables clásicos –recogidos aquí con las letras P, D, N, M H– no son más que maneras de enlazar un sujeto con un predicado en los que se recoge significativamente la relación causal y principiante –C y E o, en suma, F y G– que se establece entre el sujeto y el predicado, relación que, además, puede ser expresada gramaticalmente haciendo uso de las desinencias lullianas –R y S–. Gracias a esta íntima ligazón, por ejemplo, es lo mismo mentar a un sujeto en virtud de su esencia que en virtud de la causa por la que *es lo que es* y, asimismo, mentarlo en una desinencia que marque gramaticalmente tal relación, como el correlativo *-bile*.

#### 4.2 Tipos de juicio y su alcance objetivo

Una vez delineada –en su máxima generalidad– la estructura de las primeras páginas del *De progressu* y los pasajes homólogos del *De lampade* y de haber detectado en ambas obras los diversos modos de la predicación que establece Bruno, es momento de analizar la manera en que estos se distribuyen o, lo que es igual, estudiar pormenorizadamente los distintos tipos de juicios presentes en la *nova filosofia*. Al igual que hicimos con Aristóteles, se trata de descubrir los nodos que permiten diferenciar los juicios a través de un estudio del significado del enlace copulativo. La razón principal que justifica este acercamiento es, recordemos, que el hábito compositivo cuenta –gnoseológicamente– como acto en el que el cognoscente es capaz de aprehender las relaciones que existen entre las diversas "partes" que conforman el "todo"

entitativo, siendo el resultado de tal operación un juicio en el que el enlace viene a expresar o "especular", justamente, dichas relaciones. No está de más adelantar que será en nuestro análisis de los juicios esenciales y accidentales donde descubramos ya de modo claro la tesis presentada el inicio de esta sección: se trata, como vimos, de que las relaciones especuladas en el juicio no son ni del tipo de la inherencia ni del tipo de la identidad *a la* Aristóteles sino, antes bien, de un único tipo de relación causal que puede ser captado, con todo, en dos sentidos o "direcciones" diversas. En efecto, en un juicio esencial la predicación establece que el sujeto es una contracción, participación o actualización de una potencia común mientras que en el juicio accidental se establece que el sujeto es una cierta potencia que se contrae *en o a* diversas maneras. Como vemos, y así profundizaremos, es una y la misma la naturaleza de la relación predicativa –y, por lo mismo, también una y la misma será la naturaleza de la relación real así especulada– siendo, no obstante, que el entendimiento es capaz, por así decir, de "transitarla" en dos direcciones contrapuestas pero complementarias.

Según hemos explicado, *De progressu* y *De lampade* concuerdan en ofrecer una distribución de los diversos tipos de juicio basada, al igual que la aristotélica, en el significado que adquiere el enlace predicativo. La diferencia más notable entre una y otra obra es que en la última Bruno está interesado en ofrecer un catálogo de los diversos modos de la predicación asentándolos en su fundamento gnoseológico: en virtud del hábito reflexivo, el cognoscente puede captar las relaciones entre las "partes" de los conceptos. En este sentido, en la figura del sujeto "S" hemos visto que algunas de las "partes" que integran el concepto puesto como sujeto y que pueden ser deducidas de él son, justamente, las *esenciales*, representadas ahí según los distintos modos de decir la esencia, esto es, mediante el género (M), la especie (D), la definición (P) o la diferencia (N). Muy seguramente podemos añadir a estos predicables también aquellos que mientan la causa (C y E) pues, como vamos a ir viendo, en el programa de Bruno la esencia cuenta también como causa del "todo" entitativo –y, ciertamente, como causa de cualquiera de sus partes, sean de tipo (b) o (c)–. En suma, hemos de partir considerando que todos estos predicables son idénticos a modos en que un concepto puede ser deducido de otro o, en nuestros términos, modos de entender la relación entre las diversas partes que componen el concepto y que, en último término, son especulación de lo real.

Pues bien, pese a que en *De progressu* nos hemos encontrado con una diferenciación paralela a la aristotélica –al menos "estructuralmente" paralela–, no creo que la separación que ejerce Bruno entre los predicables esenciales y accidentales esté asentada en el mismo modo de entender las relaciones que se dan entre las "partes" y el "todo". De hecho, la relación que pone Bruno entre cualquier "todo" y sus determinaciones esenciales (a) es tal que esta mienta una potencia respecto a la cual los entes numéricamente diversos cuentan como actualizaciones suyas. Es este, precisamente, el modo correcto de interpretar la relación judicativa: los juicios esenciales son tales que el predicado mienta una potencia de la que el



sujeto (d) es un modo concreto de darse y distinto al que se expresa en otros seres que son comunes respecto a dicha potencia.

Para argumentar esto, comenzamos señalando que hay diversos lugares en la obra de Bruno donde se ve con claridad que su concepción de los conceptos genéricos y específicos – v.g., "animal" o "hombre" – es idéntica a la que se mantiene en algunos autores neoplatónicos. Por supuesto, esto no concierne aún al juicio, pero la tesis de que en los juicios –al menos en los juicios que hemos denominado "esenciales"– la cópula exprese una relación tal que el sujeto se entiende como actualización de una cierta potencia mentada en el predicado se deriva directamente de ahí. En otros términos: es la manera en la que los neoplatónicos entienden las notas esenciales la que conlleva, de suyo, que el enlace predicativo no miente identidad o inherencia, sino que signifique que el sujeto es actualización de una cierta potencia en el sentido recién introducido.

Para verlo, nada mejor que recurrir a Lloyd quien sienta que los géneros y especies neoplatónicas han de entenderse lógicamente como "P-series" o "quasi-géneros". Los géneros o especies que se denominan "P-series" lo hacen siempre debido a la peculiar relación que se establece entre ellos y sus subalternos: «[t]he terms of a P-series, [...] do not share an *identical* generic predicate, but the differences between them in respect of this predicate are equivalent to different degrees of participation in its primary form, that is to say loosely, the first term of the series»<sup>616</sup>. En términos simples, decimos que un concepto es de este tipo si sus subalternos no cuentan como elementos idénticos respecto al mismo, sino como elementos que participan de diversos modos del mismo –siendo todos los participantes además distintos entre sí–. Quizás un ejemplo, tomado de los *Tópicos*, permita esclarecer el asunto: Aristóteles entiende que un concepto como "animal" puede ser "dividido" en diversas especies –"hombre", "felino", "invertebrado"–, lo cual no obsta a que cada una de estas especies sean idénticas respecto al género, i.e., respecto a su ser "animales". Los neoplatónicos entenderán, en cambio, que tal identidad genérica no se da, por cuanto "animal" es una propiedad que está presente, sí, en cada una de las cosas que son animales, pero no del mismo modo, porque cada animal *participa* de la animalidad de maneras diversas. Como ejemplifica el mismo Lloyd: «[i]n whatever form fishes and oysters (assuming them to be coordinate) are water animals, they are synonymously that, while, given that we have to do with a quasi-genus not a standard genus, the 'water animal' attributable to trout and portugaises, which are on a third level, is not synonymous with that attributable to fishes and oysters»<sup>617</sup>.

Profundizando en la comprensión de los géneros y especies como "P-series", y yendo más allá del ejemplo, explica Lloyd que los géneros y especies del neoplatonismo sigan manteniendo algunas de las características que Aristóteles les adscribe, si bien ampliadas y

---

<sup>616</sup> A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 80. La cursiva es mía.

<sup>617</sup> *Ibid.*, 79

modificadas por el planteamiento básico de la participación<sup>618</sup>: de un lado, estos conceptos se entienden como la *potencia* común a sus subalternos, siendo que los subalternos cuentan, naturalmente, como *acto* respecto a sus superiores. Si bien Aristóteles mismo entiende la especie como una cierta actualización del género<sup>619</sup>, es el caso que su planteamiento cuenta más bien como una aplicación "metafórica" del par potencia/género al reino de lo lógico, por cuanto a esta relación lógica no conviene nada en lo real<sup>620</sup>. Para Plotino y sus seguidores, esta relación va más allá de lo metafórico y, así, los géneros superiores cuentan también *realmente* como el "poder"<sup>621</sup> o "actividad" propia de cada sus especies inferiores, actividad que se da en lo real de modos diversísimos –como el ser hombre implica la "capacidad" o "poder" de ejercer ciertas actividades como el filosofar y que no convienen a otros seres–.

Como cabría esperar, la relación de los "nudos" conceptos genéricos con sus subalternos –que descansa en la idea de que los subalternos *participan* de modos diversos de una cierta potencia expresada en los superiores– encuentra su natural elongación en la teoría del juicio. Y esto es evidente, al menos por lo que concierne a los juicios que hemos denominado esenciales: todo juicio esencial pone al sujeto en relación bien con su superior (predicación por género) bien con la *especificación* de su superior (definición). Así, no cabe sino indicar que en los juicios esenciales esta relación no es más que la expresión *en un juicio* de la relación de participación que se da entre los conceptos esenciales. A mayor profundidad, y apelando a los ejemplos de Lloyd, en un juicio construido mediante el género ya no cabe hablar de mera identidad entre el sujeto y el predicado, pues en esta teoría, al contrario que lo que ocurre en la aristotélica, una aserción como "los hombres son animales" no implica la afirmación de que hay un conjunto de seres que son idénticos respecto a su ser animales; implica, antes bien, que hay un conjunto de seres que son "idénticos" solamente en cuanto *participan* de una misma índole –la de la animalidad– siendo, no obstante, que los hombres son diversos porque *en* ellos, tal índole se da de modo distintos a como se da en otros seres –así como el ser "animal acuático" se da de modo muy diferente en las ostras y en los peces–. Lo mismo ocurre en las definiciones, en las que tampoco puede darse la relación de identidad tal como la propone el Estagirita: en "los hombres son animales racionales", se dice, asimismo, que cada hombre o cada particular participa de un modo diverso de la animalidad y la racionalidad. A mayor concreción, estaríamos aquí ante una suerte de "concatenación" de modos<sup>622</sup>, en tanto, de un lado, tenemos que "racionalidad" cuenta como un modo de darse la potencia común a diversos animales –por ejemplo, la potencia cognoscitiva, que aparece

---

<sup>618</sup> *Ibíd.*, 81.

<sup>619</sup> Así dijimos en el capítulo anterior, cuando describimos brevemente los argumentos con los que el Estagirita aborda el problema de la composición esencial.

<sup>620</sup> Y ello por cuanto, como señalaba Aristóteles en dichos argumentos, no se puede entender que la esencia de la cosa sea ontológicamente compuesta por aquellas determinaciones que se denominan genéricas y aquellas que, especificándolo, constituyen la esencia de la cosa.

<sup>621</sup> Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, 81. Como explica Lloyd, rer el "poder" de las especies es lo mismo que tener las diferencias en acto, por contraposición a tenerlas en potencia o de modo meramente extrínseco.

<sup>622</sup> *Ibíd.*, 79.

actualmente según modos como la mera sensibilidad o como la racionalidad o acaso como la intelectualidad– y, a su vez, la racionalidad cuenta como modo de darse la potencia común ya únicamente *en* los animales racionales –por ejemplo, la razón técnica, práctica o contemplativa–.

Que Bruno asuma esta caracterización de los géneros es algo que hemos probado ya – si bien superficialmente– en el capítulo anterior. En efecto, recordemos que en la ontología del Nolano existe una distinción básica en la que las esencias cuentan como aquello *quo* en virtud de lo cual el ente es actualmente lo que es (*quod*). A mayor precisión, dichas esencias han sido entendidas como la *potencia* común de ser esto o aquello presente en entes numéricamente diversos. A su modo, bastan estas someras apreciaciones para señalar que, al igual que ocurre en la lógica neoplatónica, en los juicios en los que –por ejemplo– se predica una esencia de un particular se establece una relación predicativa tal que el sujeto cuenta como actualización de una cierta potencia siendo, además, que tal relación predicativa es reflejo estricto de las relaciones que *en lo real* se dan entre las potencias comunes y los actos particulares. Con todo, a esto se podría objetar que una cosa es el orden real, justamente en el que hemos descubierto la idea de "potencia", y otro bien diverso el orden lógico.

Sin embargo, en la *Summa terminorum metaphysicorum* establece la estricta correlación entre la concepción ontológica de la potencia y los géneros o especies –o, lo que es igual, los conceptos que alcanzan objetivamente o refieren a dichas potencias–. Ahí, concretamente en la definición XXXVIII<sup>623</sup>, descubrimos que "género" es una noción que se dice en muchos sentidos o de diversas maneras, y exactamente lo mismo le ocurre al término "especie"<sup>624</sup>. De entre el catálogo de sentidos que ofrece Bruno, hay al menos dos que son fundamentales para entender su propuesta: "género" se dice con una significación física (*physice*) y también según un sentido lógico (*logicum*). Los géneros físicos o *reales*, por su parte, pueden ser matemáticos, naturales y metafísicos. Atendiendo a los géneros naturales Bruno los determina aquí –siguiendo a Porfirio<sup>625</sup>– como principio de generación o, en otros términos, de filiación: así, se dice por ejemplo que Hilo pertenece al género o la estirpe de los Heráclidas y que Agamenón es del género de los Atridas; además, dirá que el "principio de generación" es algo que tienen en común todos los entes que, siendo de la misma especie o género, son numéricamente distintos. Se repite aquí la idea de que lo común a las cosas es algo *de* lo que derivan las mismas. Así pues, tenemos que en lo real hay ciertas potencias comunes cuyos distingos cuentan como "actos" o actualizaciones de la misma, del mismo modo que Hilo es una actualización del principio de los Heráclidas y es distinto numéricamente a Macaria o Agelao.

---

<sup>623</sup> BOLC, *Summa term. metaph.*, 61.

<sup>624</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>625</sup> Porfirio, *Isagoge*, 4-5. En BOM, *De rerum princ.*, 686. Bruno da la misma definición del género, esta vez mentando explícitamente a Porfirio.

Por lo demás, junto a estas significaciones del término "género", está la propiamente lógica –según la cual y en general, se dice que "género" es lo que se predica de las especies–. En la definición XXXVIII se afirma que los géneros y especies considerados ya *lógicamente* son *intenciones* que responden, mientan o significan estas naturalezas comunes, ya sean las llamadas naturales o las llamadas metafísicas<sup>626</sup>. En este sentido, cerrando ya el argumento, a los géneros reales –o potencias *quo* las cosas son lo que son– corresponden plenamente los géneros lógicos o, si se quiere, los conceptos mediante los que mentamos o alcanzamos objetivamente dichos aspectos comunes y potenciales de la naturaleza. También en la *Summa* señalará que las propiedades que normalmente conforman el género son *modificadas en la especie*<sup>627</sup> o, lo que es igual, que el género no permanece como algo *indiferente* o idéntico en cada una de sus especies. Sintetizando todo lo dicho, bien se puede establecer que en sus tesis acerca del significado del enlace copulativo el Nolano se apropia de la doctrina neoplatónica cuyo nervio último estriba en trasladar al reino de lo lógico los ejes cardinales de la ontología de la participación. Se trata, así, de considerar que de la misma manera que en lo real existe una participación o contracción de las potencias en ciertos actos y que se da de distintas maneras en estos, lo mismo ocurre en el reino de los conceptos.

Una consecuencia interesante de este planteamiento –y que tomamos a título ilustrativo– es que desde aquí cualquier concepto aparece como necesariamente análogo. Y ello por cuanto ni los géneros ni las especies están significando que la índole mentada en ellos se dé de la misma manera *en* cada uno de los entes que "instancian" el predicado. Un buen ejemplo de esto está en *Lampas*, donde Bruno nos sorprende diciendo que el término esencial "hombre" es equívoco y que, por tanto, no se aplica en el mismo sentido y de la misma manera a todos aquellos seres que detentan tal esencia. La causa de tal fenómeno lógico estriba, precisamente, en el fundamento ontológico recién señalado, a saber, que la plena actualidad de los entes –de *este* hombre o de *aquel*– depende, sí, de que en su esencia sea idéntica a cierta potencia de ser esto o aquello, pero, además, de la actualización *en esta* cosa de dicha potencia. Dice, pues, que «los sabios juzgan que solo equívocamente se dice el nombre "hombre" de los héroes, de cuantos se perfeccionan en la práctica de la ciencia especulativa y de cuantos no alcanzan tal perfección, como equívocamente se dice ["hombre"] del muerto y del vivo»<sup>628</sup>. La equívocidad de un término esencial –algo de todo punto ausente en la lógica aristotélica– descansa, pues, en que ontológicamente hay gran diferencia entre el sabio o el héroe y el idiota, siendo estos últimos seres mucho más cercanos a las especies animales<sup>629</sup>; y si tal es el caso es porque estos no se han perfeccionado o no han alcanzado los actos más propios y

<sup>626</sup> BOLC, *Summa term. metaph.*, 61.

<sup>627</sup> La especie está ordenada a la perfección del género, perfección que, en la *nova filosofia*, no es más que suscitar la mayor cantidad de modos formales *dentro* de ese género.

<sup>628</sup> «iudican tamen sapientes hoc nomen hominis aequivoce dici de heroibus et perfectis per scientias speculativas et de allis non perfectis, sicut aequivoce dicitur de mortuo et vivo». BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1308-10.

<sup>629</sup> *Ibid.*, 1310.

convenientes a la especie potencial humana, que no son más que el ejercicio activo de la sabiduría. En suma, el ser del hombre descansa no solo en la potencia de ser hombre, sino de ejercer sus operaciones propias: los héroes y los brutos son hombres en sentido equívoco porque con este concepto se mienta una potencia de desplegar ciertas operaciones que, empero, los brutos no llegan a alcanzar actualmente.

Moviéndonos ahora a los juicios accidentales, y apelando a los resultados obtenidos en el capítulo anterior, se ve con facilidad que tampoco la relación expresada en ellos va a ser del tipo de la inherencia. Recordemos que para Aristóteles en la predicación accidental se establece una relación de inherencia de las "partes" tipo (b) o (c) al "todo" (d) o, de otro modo, se establece una unidad accidental en la que dichas "partes" se entienden como siendo *coincidentes* en el sujeto sustancial que los detenta. Anteriormente vimos que en la ontología bruniana los "accidentes" o propiedades que detentan las cosas –ya sean universales o particulares– quedan explicados dentro de la teoría de la *inexistencia*, teoría que se aplica, así, tanto a la relación que se establece entre las esencias y el "todo" entitativo del que forman "parte" –y que acabamos de estudiar– cuanto a la relación que se establece entre dichas esencias y los distintos aspectos o índoles que presenta la entidad. Concretamente, y desde esta óptica, los accidentes no se entienden ya como atributos o determinaciones añadidas al ente sino como aquello *en* lo que el *ser* mismo de la cosa –su esencia– se modifica o se *da*. En este sentido, si en los juicios esenciales se expresa que el sujeto es "resultado" de la modificación o contracción de una cierta potencia en *este* o *aquel* particular, es cabal pensar que los juicios accidentales vengan a expresar la misma idea, si bien con matices diversos: en efecto, y supuesto que la esencia *cede* en sus diversas partes, predicar de un sujeto cada una de estas partes vendría a ser índice no de que el sujeto "tiene" tal o cual determinación inherente sino de que es *en* esas determinaciones donde se cumple la actualización de su potencia esencial de ser esto o aquello. Si se quiere un ejemplo, en juicios como "los hombres son risibles" o "los hombres son blancos" se expresa que la potencia de ser esto o aquello que es todo hombre se actualiza o cede en diversos aspectos, como la capacidad de reír o la blancura. Por supuesto, en estos juicios se observa también una importante diferencia que habremos de esclarecer e incardinar en la doctrina que venimos desarrollando: en el primero se expresa un "atributo" universal –o tipo (c)–, mientras que en el segundo uno de carácter particular –o tipo (b)–, justamente esos que en el capítulo anterior hemos denominado "hábitos" o propiedades que se *subsiguén* de la esencia.

Pues bien, para confirmar esta interpretación de los juicios accidentales recordemos que en *De lampade* hemos encontrado una distribución con la que el Nolano pone, dentro de los juicios accidentales, aquellos que dicen bien propiedades denominadas concomitantes o propios (H), bien otro tipo de propiedades denominadas accidentes o puestos *junto al sujeto* (K) y que corresponden, respectivamente, a aquellos juicios donde se dicen propiedades propias y propiedades accidentales. El sentido o significado que adquieran estas dos

modalidades aparece explicado también en esta obra, concretamente en el análisis de las *quaestiones* llullianas, donde, además, vuelve a entender la diferencia entre estos tipos de predicados atendiendo al par conceptual ya visto, esto es, aquel según el cual las propiedades "accidentales" universales se dicen intrínsecas –o se siguen de la esencia– y las propiedades "accidentales" particulares se dicen extrínsecas –o se subsiguen de la esencia–. Dice Bruno que la cuestión "qué" puede elaborarse y responderse de diversas maneras:

«De esta [la cuestión *quid*] se proponen cuatro especies: 1. "qué es en sí"; 2. "qué tiene en sí"; 3. "qué es en otro"; 4. "qué tiene en otro". "Qué es en sí" pregunta por la *esencia* y el *ser* o por todo lo que se denota a través de la definición esencial [...], tomándolos no como algo *del* ente, inherente o relativo al ente [...]. "Qué tiene en sí" es la segunda especie de la regla C; del conocimiento de qué sea en sí misma una cierta realidad se sigue el análisis de qué tenga en sí misma, es decir cuáles son los hábitos intrínsecos y coesenciales en los que consiste, que concurren a componer, integrar y constituir el ser en toda perfección»<sup>630</sup>

Como leemos, el pasaje comienza estableciendo una separación primaria entre juicios o predicables esenciales y accidentales, que parece plegarse nuevamente a la letra aristotélica: en efecto, la pregunta "qué" puede darse en dos modos básicos, a los que corresponden dos tipos de juicios con los que se puede responder a la cuestión: de un lado, la noción "qué" puede combinarse con la noción "ser", dando por resultado la cuestión "qué es", a la que se responde dando la misma *definición* de la cosa; de otro, "qué" puede articularse en la forma "qué tiene", a la que se responde dando no la esencia, sino algo que, por contraposición, es "inherente" o "*del* ente". Junto a esta distinción, Bruno ofrece otra que va a reclamar toda nuestra atención: las cuestiones "qué es" o "qué tiene" pueden ser complementadas mediante dos fórmulas diversas que, a su vez, vienen a distribuir las en otros subgrupos: por un lado, se puede preguntar qué es o qué tiene en relación a la cosa tomada *en sí* o, en palabras del Nolano, se pregunta por las características, índoles o propiedades de la cosa que son intrínsecas<sup>631</sup> y que, como tales, no son *rationes* que mienten la cosa como siendo "relativa a" o siendo *en otra*; pero, por otro lado, también se pregunta qué es o qué tiene en relación, esta vez, a la cosa tomada no ya *en sí* sino *en otra* y, por ende, en virtud de lo extrínseco, si por extrínseco se entiende el conjunto de ámbitos ontológicos que son radicalmente diversos y "otros" que el que se pretende indagar.

Pese a que Bruno no ofrece aquí ulteriores reflexiones que permitan determinar con total claridad qué esté entendiendo por el par "en sí/ en otro" –o, lo que es igual, por el par

<sup>630</sup> «Eius quattuor afferuntur species quaestionis: 1. "quid est in se"; 2. "quid habet in se"; <3.> "quid est in alio"; <4.> "quid habet in alio". "Quid est in se" quaerit essentiam et esse seu quidquid per essentialem definitionem denotatur [...], non, inquam, ut huius entis, huic enti, de hoc ente [...]. "Quid habet in se" est secunda regulae C species: consequenter enim ad ipsum, quod noscimus quid est res in se, succedit quid in se habeat considerare, utpote ex quibus intrinsece habitibus coessentialibusque consistat, quae ad esse conflandum, integrandum et in omni perfectione constituendum concurrunt». BOL, *De lampade comb.*, 302. La cursiva es mía.

<sup>631</sup> *Ibíd.*

intrínseco/extrínseco– más allá de lo señalado, los ejemplos que pone a continuación muestran con claridad que, al igual que vimos en el capítulo anterior, estos pares no han de entenderse únicamente a la manera llulliana –i.e., entendiendo por "extrínsecas" aquellas propiedades que, estando en el ente, son causadas por ámbitos ontológicos externos al ente mismo (o por causas *ocasionativas*) y por "intrínsecas" aquellas propiedades que, estando en el ente, son causadas por el mismo ente (o por causas *causativas*)–. En este sentido, y como ocurría en el texto del *De compendiosa architectura*, con esta diferencia Bruno está indicando, más bien, la que existe entre propiedades universales de la cosa –y que se *siguen* de la esencia– y propiedades particulares –que se *subsiguen* de la esencia–.

Para verlo, es preciso ofrecer un análisis del tipo de respuestas que pueden ser dadas a la cuestión "qué tiene", ya sean articuladas bajo el modo de lo extrínseco, ya sean articuladas bajo el modo de lo intrínseco. En términos aún generales, y siguiendo íntegramente la interpretación llulliana, el primer tipo de respuestas vendría a ofrecer una serie de atributos que aun estando en el ente derivan de causas externas, tanto como se dice que el aire es caliente *en* el fuego –que es "otro" que el aire–; en contraparte, el segundo tipo de respuestas vendría a ofrecer un conjunto de propiedades que, estando en el ente, son intrínsecamente causadas, esto es, que derivan de lo que la misma cosa *es*, tanto como se dice que el fuego *es en sí*, una cierta capacidad calorífica. Pues bien, el Nolano hace aquí un movimiento similar al ya estudiado, sentando entonces que también las propiedades que se dicen extrínsecas encuentran su razón causal en la misma entidad, y no en ámbitos meramente exteriores, diferentes o extrínsecos a la misma. Se trata, así, de que la diferencia entre las propiedades tenidas *en sí* o tenidas *en otro* no responde tanto al "lugar" donde se encuentre la causa de las mismas sino al hecho de que las primeras se siguen inmediatamente de la esencia cosa mientras que las segundas se subsiguen de estas últimas como modos ya particulares de darse –o como "hábitos" concretos derivados de las disposiciones universales–. Hay dos razones que justifican nuestra interpretación y que podemos ofrecer conjuntamente apelando a los ejemplos que pone el Nolano en estas páginas. En primer lugar, señala que una respuesta a la cuestión "¿qué *tiene* el hombre *en sí*?" es del tipo «[el hombre tiene en sí] humanidad, intelecto, voluntad, sentido, etc.»<sup>632</sup>. Aún sin salir del ejemplo, esta respuesta se articula como aquello que *se sigue* lógicamente<sup>633</sup> de la misma esencia de la cosa. Así, dado que *lo que es hombre* es «sustancia animada racional»<sup>634</sup>, entonces todo aquello que posee lo que es hombre como atributos intrínsecos se deriva de tal esencia: por ser sustancia animada y racional presenta universalmente los atributos del sentido, la voluntad o el intelecto. Otro modo de explicar lo mismo estriba en insistir en que Bruno propone un orden según el cual del conocimiento del "qué es" o de los aspectos esenciales de la cosa *se sigue* lógica y primariamente el conocimiento

---

<sup>632</sup> *Ibid.*, 304.

<sup>633</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>634</sup> *Ibid.*, 304.

del "qué tiene en sí"– esto es de sus "atributos" o de aquello en lo que la esencia *cede*–. En otros términos: el conocimiento de lo que tiene la cosa "en sí" se alcanza considerando, precedentemente, la misma esencia de la cosa, tanto como el conocimiento de lo que tiene "en otro" sigue a estas dos<sup>635</sup>. Por eso, determinar qué tiene intrínsecamente una realidad como el hombre supone primeramente dar una definición tal como "sustancia animada racional" desde la que se puede establecer que *por ser* tal cosa, entonces el hombre "tiene" intelecto, voluntad y sentido, propiedades estas comunes –o de tipo (c)– a todas las cosas que pertenecen a la especie "hombre".

Yendo más allá del ejemplo, se trata de responder a la cuestión "qué tiene en sí" dando lo que Bruno llama hábitos coesenciales (*coessentialibus*) e intrínsecos que otorgan total consistencia al ser de la cosa. De la estrecha relación que pone Bruno entre el conocimiento precedente de la esencia y el conocimiento de estos hábitos coesenciales se desprende que estas propiedades o formas accidentales son las que en el capítulo anterior hemos rubricado bajo la noción "accidentes comunes". En efecto, como allí dijimos, en la ontología del Nolano hay lugar para algunas propiedades que se siguen necesariamente de la forma esencial y no por otra cosa pueden denominarse co-esenciales o, si se quiere, *concomitantes* de esa forma<sup>636</sup>. Son, pues, propiedades de tipo (c) tales que dada la esencia de la cosa deben darse necesariamente *en* tal cosa o deben darse intrínsecamente en ella. En este sentido, como indican Matteoli y Tirinnanzi, lo que la cosa tiene en sí como propiedades suyas ha de entenderse como «un composito complesso di "essenze" particolari, ossia tutti quegli aspetti fondamentali senza i quali quell'ente, a livello sostanziale, *non puo darsi* in quanto tale»<sup>637</sup>. Evidentemente, hay aquí una dificultad terminológica pues en el capítulo anterior hemos denominado *hábitos* a los accidentes que conciernen a la estructura particular o individual del ente o que son propiedades no comunes –esto es, las de tipo (b)–. Aunque es cierto que aquí Bruno denomina "hábitos" a las propiedades tipo (c), muy seguramente podemos sobrepasar esta dificultad insistiendo en que estos hábitos son, como decíamos, co-esenciales: en este sentido, no pueden ser idénticos a los hábitos tipo (b) dado que estos, lejos de ser co-esenciales o concomitantes con la esencia, son propiedades que no se dan en la totalidad de los miembros que comparten la misma especie. En suma, la respuesta a la cuestión "qué tiene en sí" se articula dando un juicio accidental en el que el predicado mienta un atributo (c) o universal. Son estos atributos todos aquellos que, por ser el ente de una determinada forma, están necesariamente involucrados en su estructura –como todo lo que tiene alma tiene, por ejemplo, facultades vegetativas–.

Paralelamente, si la categoría "en sí" aplicada a los juicios accidentales viene a indicar que la esencia *cede* o se actualiza en una serie de propiedades comunes a todos aquellos entes

---

<sup>635</sup> *Ibíd.*, 302.

<sup>636</sup> Como ya sabemos, este nombre es usado en la Escuela no solo para remitir a los trascendentales del ser, sino también para mentar los accidentes propios presentes en todos los seres que sean idénticos respecto a la esencia.

<sup>637</sup> Véase el comentario de Matteoli y Tirinnanzi a *De lampade* en BOL, *De lampade comb.*, 467. La cursiva es mía.



que son de la misma esencia, la categoría "en otro" aplicada a los juicios accidentales viene a indicar ahora una serie de propiedades que se *subsiguieren* y que cuentan ya como actualizaciones particulares de cada una de las propiedades de tipo (c) –o, ejemplarmente, como modos en que la voluntad, el intelecto o el sentido se dan *en* este hombre particular–. Es aquí, justamente, donde reside la "torsión" fundamental de la interpretación de Bruno: contrariamente a Lull, no se puede pensar que las propiedades "extrínsecas" sean derivadas únicamente de causas ocasionativas o radicalmente externas al ente en el que están dadas, sino que estas aparecen asimismo causadas por los aspectos esenciales de la cosa. Para verlo, comencemos con un breve análisis de las cuestiones "qué es" y "qué tiene" articuladas bajo la categoría de lo "en otro". En este caso, y siguiendo íntegramente la interpretación lulliana, tendríamos que ambas se responden dando una serie de atributos que, estando presentes en el ente, derivan de causas externas u ocasionativas, tanto como se dice que el aire es caliente *en* el fuego. Empero, el Nolano ofrece una serie de ejemplos que parecen no admitir –no al menos totalmente– esta interpretación. A su juicio, una respuesta a la cuestión "¿qué *tiene* el hombre en otro?" es del tipo "«en la capacidad demostrativa [tiene] ciencia, en lo sensible sentido y fantasía, en sus posesiones dominio, en Dios esperanza»<sup>638</sup>. Es fácil ver que no todos los atributos que posee la entidad pueden ser interpretados como generados por causas plenamente externas al ente. Ocurre así principalmente con las dos primeras, que cuentan como maneras en que las propiedades comunes o propias que el ente *tiene en sí* se dan particularmente en cada una de las cosas que son hombres: en el hombre, su ser racional se instancia en ciertas capacidades o disposiciones generales como el sentido o el intelecto, que se dan en este y en aquel al modo de la ciencia o el ejercicio de las demostraciones o al modo de la fantasía. Este tipo de respuestas indican con claridad que lo extrínseco no necesariamente ha de ser adscrito a propiedades que el ente posee por estar relacionado con *otras* entidades, pues como se ve, la misma sabiduría es uno de los modos en los que la esencia del hombre –su ser racional– se da o se actualiza en el particular. Así, lo que está indicando Bruno es que, respecto a la totalidad entitativa, la misma esencia de la cosa –su ser más propio– se entiende siempre en *relación* a aquello *en* lo que se actualiza, siendo que «la forma di relazione «sostanziale» per eccellenza quella di "causa" e di "azione" di un ente rispetto a un altro»<sup>639</sup> o respecto de las partes que lo constituyen, añadimos nosotros.

En este sentido, el Nolano viene a profundizar en la tesis de la *inexistentia*, aplicada de nuevo al caso de los juicios esenciales: una esencia cualquiera *cede* o se da en distintos atributos que se dan en todo aquello que es de la misma esencia y estos se denominan atributos o "propiedades" intrínsecas. Y, entonces, la diferencia entre lo intrínseco y lo extrínseco en Bruno significa asimismo que hay ciertas propiedades que son del ente debido a su forma –como la sabiduría le es eminentemente intrínseca al hombre y es el modo particular

<sup>638</sup> BOL, *De lampade comb.*, 304.

<sup>639</sup> Véase el comentario de Matteoli y Tirinnanzi a *De lampade* en BOL, *De lampade comb.*, 467.

en que se da su aptitud cognitiva– y otras que, como dijimos, se subsiguen de estas últimas. A mayor profundidad, estas cuestiones se responden dando propiedades de tipo (b), esto es, aquellos *hábitos* que se siguen de las propiedades tipo (c) –o que se *subsигuen* de la esencia– y que cuentan como los diversos modos en que cada una de esas propiedades comunes a las entidades se actualizan o se dan en *este* o *aquel* ente particular. De estos juicios, dice el Nolano que se conocen (*contemplari*) o determinan a través de aquello que, en el ente, expresa su propia potencia de ser esto o aquello, ya sea esta potencia activa o pasiva<sup>640</sup>, potencia que aquí queda asimismo determinada como *causa* que hace que el ente adquiera tales atributos. Así, se ve con claridad la concatenación que está estableciendo entre el tipo de propiedades que conforman la cosa y que es estricto reflejo de su ontología de la *inessistentia*: *este* hombre es una cierta potencia común (a) denominada "sustancia animada racional" que cede o se da en una serie de atributos comunes (c) a todas las cosas que son hombres, tales como la voluntad, el intelecto o el sentido *tenidos* por todo hombre, siendo finalmente que estos atributos comunes o propios se dan en cada hombre de un modo diverso (b), tal como el hombre que *tiene* ciencia no es más que un caso particular del modo en que el atributo común "tener intelecto" se actualiza en la naturaleza.

Nuestra interpretación de la distinción bruniana entre lo intrínseco y lo extrínseco según está expuesta en *De lampade* –y asimismo en *De compensiosa*– descansa, en último término, en la idea de que estos conceptos si bien pueden mentar el "lugar" donde se ejerce la capacidad causal u operativa de la esencia del ente –i.e., en el *mismo* ente o en otro–, nada obsta a entenderlos como significantes, respectivamente, del hecho de que hay ciertas propiedades en común a los entes de la misma esencia y ciertas propiedades que son particulares y que, a diferencia de lo postulado por Aristóteles *deriván* o son causalmente explicables *por* la misma esencia, por cuanto se *subsигuen* de ella –o por cuanto de la esencia se siguen ciertas propiedades de las que a su vez se siguen modos particulares de las mismas–. Pues bien, la misma tesis aparece expresada en *De progressu*, donde Bruno explica que en el análisis de la estructura entitativa o de sus diversas "partes" o aspectos hay que considerar

«si [el propio] adviene de la cosa ya perfecta y constituida íntegramente en acto; de hecho, el propio *se sigue* inmediatamente de la forma sustancial natural; no obstante, la actualización de la diferencia y la actualización del propio se verifican, a la vez, atendiendo a la razón formal del ser del sujeto, por lo que siguiendo un cierto orden podemos saber que hay dependencia de uno a otro: por ende, dice mal quien afirma que es propio del hombre filosofar (*philosophari*), navegar (*navigare*) o reír (*ridere*) y

---

<sup>640</sup> BOL, *De lampade comb.*, 302.

dice bien quien afirma [del hombre] poder filosofar (*philosophabile*), poder navegar (*navigabile*) o poder reír (*risivum* o *risile*)»<sup>641</sup>

Cuatro ideas fundamentales se dan cita en este pasaje. En primer lugar, dice Bruno que las propiedades propias –o tipo (c)– se derivan ontológicamente de la forma sustancial natural –claramente, la forma esencial del compuesto–, a la que denomina también diferencia (específica) actualizada. En segundo, tanto la diferencia específica como el propio son verificados –o si se quiere, conocidos– del mismo modo: para saber si algo es una diferencia o un propio, basta atender a la cosa que los contiene, y más concretamente, a la razón *formal* del ser del sujeto. En tercero, por verificarse la diferencia y los propios de este modo, podemos saber si hay dependencia o cierto *orden* del propio por respecto a la diferencia. Finalmente, de esto último se sigue una regla que muestra los modos correctos e incorrectos de predicar el propio. En este sentido, es fácil ver cómo el segundo y tercer postulado mantienen una estrecha relación entre sí: las propiedades propias y la diferencia específica remiten a la forma del sujeto, lo cual no es sino decir que esa forma –la esencia de la cosa– permite diferenciar si sus determinaciones son diferencias específicas o si, por otro lado, son propias.

Dado esto, las propiedades propias o accidentes comunes son las que aquí se siguen inmediatamente de la esencia: en términos estrictos, todas estas formas son tales que por tener el ente (d) una cierta potencia de ser esto o aquello (a) se dan necesariamente en la cosa o en el todo entitativo. Ejemplarmente, el alma es una cierta potencia que, por ser lo que es, conlleva que en el ente que la posee haya ciertas formas o "partes" facultativas, necesariamente en ellas, como las facultades sensibles. Por supuesto, estas formas están por su parte sujetas a distintos modos de darse. Lo más interesante del pasaje es que Bruno ofrece una norma para mentar convenientemente estos propios de tipo (c): como leemos, no se deben predicar estas nociones en el sentido en que se diga que es propio de todo hombre reír, navegar o filosofar, sino que es más adecuado nominarlas como "poder reír". Esta curiosa norma viene a insistir en el hecho de que aun cuando necesariamente el aparato facultativo de todos los seres que son en potencia (a) de ser hombres haya una serie de propiedades comunes tales como la razón, el ojo (c), no de todas se "subsiguen" las mismas formas o actualidades de esa potencia porque el hombre puede ser músico (b), o filósofo (b) o ser un bruto (b). Por eso estas últimas, dicho sea, reciben aquí el nombre de hábitos o, como los entiende Bruno, como aquello que se sigue de la práctica o ejercitación de todas aquellas propiedades (c) que son connaturales o propias de todos los seres que tienen la misma potencia.

---

<sup>641</sup> «an rei iam perfectae et in actu integro constitutae advenit; proprium enim licet sit formae substantialis naturaliter immediateque consequitivum, actus tamen differentiae substantialis et proprietatis simul tempore, immo secundum eiusdem formalis esse rationem de subiecto verificantur, licet ad ordinem quendam respicientes sciamus alterum ab altero dependentiam habere; hinc male quispiam philosophari vel navigare vel ridere dixerit homini proprium, sed bene philosophabile, navigabile, risivum seu risile». BOLC, *De progr. et lamp.*, 72.

Nótese, finalmente, que todo este planteamiento permite explicar ya esos atributos accidentales que encontramos en las descripciones débiles postuladas en el *De progressu*. Recordemos que ahí se establece la diferencia entre las descripciones fuertes y las descripciones débiles atendiendo fundamentalmente al contenido de los predicados de dichas descripciones: una descripción fuerte –v.g. "el hombre es risible"– mienta una propiedad propia que, como tal, está presente o es común a la totalidad de los seres que son de la misma especie. En contraparte, las descripciones débiles –v.g. "el hombre es astrologo"– se articulan con predicados que a ojos del Nolano son también "propios" pero que, a diferencia de los propios usuales no son exclusivos o no se dan en la totalidad de los seres específicamente idénticos. Atendiendo a nuestros resultados, se ve que la adscripción de la noción "propio" a este tipo de atributos descansa, en último término en que aun cuando los mismos sean particulares o de tipo (b) encuentran una íntima ligazón con las determinaciones esenciales de la cosa, rasgo típico de los accidentes propios: también las propiedades particulares se siguen de la esencia, si bien, en su "seguirse" ocurre una necesaria mediación de las propiedades tipo (c) que, como las "disposiciones" se actualizan o se dan en hábitos diversos y particulares en cada caso.

#### 4.3 Los juicios posibles y su uso en las demostraciones

Una vez expuesta la clasificación bruniana de los juicios, especialmente en lo que concierne al significado que adquiere la cópula en ellos, es momento de extender su teoría por nuestro ámbito de estudio prioritario. Se trata, y al igual que hicimos con la doctrina aristotélica, de explicar cómo los juicios brunianos están involucrados en los procesos demostrativos. En Aristóteles, y así se señaló en la sección anterior, los juicios que forman parte legítima de las demostraciones son aquellos en los que el enlace no solo está significando una relación causal –"per"–, sino una relación causal necesaria –"per se"– y corresponden únicamente a los convertibles, esto es, aquellos en los que se establece que los atributos mentados en el predicado conciernen en exclusividad al sujeto y ello por cuanto se derivan de su esencia –lo que, a su vez, es fundamento de que estos sean universales y que no puedan *no darse*–. Nuestro estudio antecedente no solo ha puesto en claro que en la filosofía del Nolano los juicios también expresan relaciones causales, sino que, de modo más importante, este es el hilo conductor prioritario de toda su exposición. Sin embargo, recordando lo que dijimos en el primer capítulo, su teoría presenta en este punto una notable divergencia con la de Aristóteles por cuanto en *De la causa* y otros lugares insiste en que se pueden ofrecer demostraciones apelando, sí, a la causa que está a la base de ciertos efectos siendo que en su obra son también demostrables las relaciones causales en las que no existe "necesidad". Así pues, la cuestión que debemos hacer primeramente es si existe en Bruno una reflexión homóloga, que permita

descubrir en las relaciones causales expresadas en los juicios algo como la "necesidad" o su contraparte, i.e., la "posibilidad".

Hay dos modos de abordar la cuestión, correlativos a la manera lógica y ontológica de entender qué sea la necesidad o la posibilidad. Respecto a la ontología, ya contamos con buenas apreciaciones al respecto, lo cual no obsta a que profundicemos de mejor modo en ellas. Y es que de nuestro estudio de las relaciones predicativas –y lo alcanzado ontológicamente en ellas– se desprende fácilmente que estas relaciones cumplen solo uno de los criterios que sienta el Aquinate para determinar cuándo una relación causal es ontológicamente necesaria: como vimos, se dice que las "partes" del ente son necesarias si, de un lado, son derivadas de la esencia de la cosa –o si dependen de ella en su ser– y si, de otro, no puede ser el caso que lo que depende de la esencia *no se dé* en todos aquellos entes que sean de la misma esencia. En este sentido, se ve claro que la concepción bruniana admite el primer criterio, no así el segundo: en su caso, las esencias cuentan como causas de las diversas "partes" o índoles del ente –ya sean (b) o (c)– pero, con todo, cada uno de estos efectos no se entiende como necesario, simplemente porque lo que se deriva de la esencia admite diversos y múltiples modos de ser –como, retomando nuestros ejemplos, los seres *esencialmente* racionales pueden desplegar su racionalidad de múltiples modos–. Por lo mismo, es evidente que la esencia puede contar como causa de propiedades no exclusivas, esto es, y ya en el lenguaje bruniano, de propiedades que por ser modos en que la esencia *cede* pueden estar o no en los seres numéricamente diversos que son de la misma esencia –como hay seres racionales *astrólogos* y como hay seres racionales *filósofos*–. Insistiendo, estamos ante una ontología en la que las relaciones causales instanciadas en la esencia no se despliegan al modo de la necesidad sino, antes bien, al modo de la posibilidad, radicada en la misma, de darse de múltiples modos. Así, en nuestro estudio de su teoría del juicio se encuentran elementos suficientes para considerar que Bruno se adapta únicamente de modo parcial a lo planteado en el aristotelismo: la misma esencia se coloca como causa del ente ya sea este considerado como un "todo" o en relación a cada una de sus "partes" y ello por cuanto en todo caso la esencia se entiende como potencia que se contrae o actualiza en este o aquel modo de ser.

Naturalmente, estas apreciaciones son aún escasas y por eso conviene profundizar en cómo Bruno entiende que la misma esencia admita relaciones causales posibles y no ya solo necesarias en el sentido establecido. Como se adelantó ya en el capítulo primero, al poner las esencias de las cosas en el *seno* de la Sustancia (Materia), Bruno no hace sino atribuir a las mismas una serie de características o atributos que, para el aristotelismo, son más propias de la causalidad material y, entre ellas, destaca el hecho de que según Aristóteles en la materia –ya sea la materia primera ya sea la materia del compuesto– reside un cierto "poder" causal tal que lo que deriva de ella *no se da* siempre y en todo caso de la misma manera: así, como vimos, pueden explicarse causalmente –si bien no al modo de la ciencia– ciertos aspectos de la naturaleza como las monstruosidades o "efectos" azarosos, como el que un cocinero genere

alimentos saludables. Pues bien, es esta misma posibilidad la que atraviesa la relación que según Bruno se da entre las potencias *quo* y el conjunto de atributos que conforman la entidad porque estas potencias se definen, justamente, por ser capaces de darse de diversos modos.

Que Bruno haga sinónimas la esencia –entendida como causa de los aspectos entitativos– y la relación de posibilidad y no de necesidad que se establece entre ella y sus "efectos" es algo que aparece delineado tanto en *De la causa* como en *Lampas* donde, además, se ve con claridad que tal tesis deriva de la inserción de las esencias o especies comunes en el seno de la Materia, lugar primigenio o sujeto universal donde el aspecto Forma "copula" generando las diversas especies. En esta última obra, en la figuración del Campo de la Tierra, comienza señalando que en tal epígrafe va a rescatar los diversos sentidos de «potencia, esto es, de *posibilidad*»<sup>642</sup>. Ya en la primera distinción se explica que la posibilidad es adscrita a la relación que se establece entre la Materia y la Forma *en* la Sustancia, en la que una potencia tiende a hacer y otra a recibir. En este sentido, y al igual que ocurría en el capítulo anterior, la idea de "posibilidad" material se explica, primera y fundamentalmente, respecto a la Sustancia, explicación que ulteriormente se aplica análogamente también al tipo de relaciones que mantienen las esencias con sus posibles actualizaciones o modos de darse. Para entender cabalmente en qué sentido la relación de "posibilidad" está incardinada en la de "potencia material" nada mejor que ofrecer un breve delineamiento de qué entienda Bruno por "materia", ya sea la que forma parte del compuesto ya sea el aspecto Materia de la Sustancia. En relación a esto último, el concepto bruniano se construye en radical oposición respecto a la noción aristotélica de "materia". Como dice en *De la causa*

«la quale [la materia primera según la entiende el aristotelismo] al fine non li dona altro che la ragione de l'esser soggetto di forme e di potenza receptiva di forme naturali senza nome, senza definizione, senza termino alcuno, perché senza ogni attualità. Il che parve difficile ad alcuni cucullati, i quali, non volendo accusare ma iscusar questa dottrina, dicono aver solo l'atto entitativo, cioè differente da quello che non è semplicemente, e che non ha essere alcuno nella natura, come qualche chimera o cosa che si finga; perché questa materia in fine ha l'essere, e le basta questo, cossí, senza modo e dignità; la quale depende da l'attualità che è nulla»<sup>643</sup>

El contexto de estas palabras, pertenecientes al cuarto diálogo del *De la causa*, contiene un conjunto de argumentos contra la concepción aristotélica de la materia primera como *prope nihil*. Bruno se opone a tres de las características básicas que se derivan de esta concepción: la tesis de la radical separación ontológica u oposición existente entre materia y forma, la idea de que el proceso de información de la materia es una suerte de "recepción" de formas y, finalmente, la afirmación de que la in-formación que ejercen las formas sea algo

---

<sup>642</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1192.

<sup>643</sup> BDI, *Causa*, 309.

como una determinación de una materia que es "casi nada" antes de recibir tal información. Respecto a lo primero<sup>644</sup>, entiende que para los aristotélicos la materia primera aparece como algo desprovisto de toda actualidad, de ahí que carezca de definición, de nombre, de término y de formalidad, por cuanto la materia no es más que pura *potencia receptiva*, un mero soporte de las formas. Existe así una radical separación entre la materia informe de un lado y las formas a las que, por oposición, les compete, de suyo, la actualidad. Junto a esto, ofrece el Nolano un interesante apunte: algunos pensadores, conscientes de que la expulsión de la materia primera del reino de la actualidad puede llevar a entender la materia misma como una "nada", sí han apelado a una cierta actualidad material denominada *atto entitativo* para otorgar algún tipo de ser a la misma. Esta noción, que en su sentido técnico está ya bien definida en la metafísica de Suárez, deriva de la filosofía de Duns Escoto<sup>645</sup> y es importante para determinar la correcta comprensión de la "materia" en la *nova filosofía*, precisamente por la mordaz crítica que lanza Bruno en este punto al Doctor Sutil. Escoto, consciente de la problemática ya destacada en torno al estatuto ontológico de la materia, propone la distinción entre "potencia objetiva" y "potencia subjetiva" para afirmar –contra los tomistas, dice explícitamente– que el ser propio de la materia es el de la potencia subjetiva<sup>646</sup>. Hay, entonces dos modos de la potencia, tales que

«Un modo, como término, y se dice de la potencia objetiva, porque es tal que circunscribe la potencia productiva. Otro modo, como sujeto, lo que es en potencia del término, como el fuego, que se compara con la materia, que es sujeto de las formas de las partes, y forma receptiva que es el término de la producción; de este modo se dice en potencia subjetiva»<sup>647</sup>

Para Escoto, el ser propio de la materia es el de la potencia subjetiva que corresponde al sujeto que está a la base de las diversas formalidades distintas *ex natura rei* que componen la cosa. En este sentido, la materia primera es una potencia receptiva que, y esto es lo fundamental, ha de estar ya en todo caso limitada, esto es, debe tener un término objetivo, real, *hacia* el cual y *en* el cual se cumpla su actualidad. Se puede decir, entonces, que la potencia subjetiva es aquella que implica un sujeto *ya* en acto que puede recibir distintas actualizaciones formales *en función* de su naturaleza<sup>648</sup> y, por ende, no puede recibirlas todas –solo las "apropiadas" o convenientes a su actualidad–. La potencia objetiva, por otro lado, es

---

<sup>644</sup> *Ibíd.*, 309.

<sup>645</sup> Prieto, J. L. "La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de materia primera". *Scientia et fides*, nº 1, vol 6, 2018, 271.

<sup>646</sup> Duns Escoto, *Lib. II Sententiarum*, en Duns Escoto *Opera omnia: tomus duodecimus* (París: Bibliopolam Editorem, 1843), dist. XII, q1, 556.

<sup>647</sup> «Uno modo, ut terminus, et tale dicitur in potentia objectiva, quia ut sic, terminat potentiam productivam. Alio modo, ut subiectum, quod est in potentia ad terminum, et sic ignis, ut comparatur ad materiam quae est subiectum formae partis, et receptiva formae quae est terminus, et sic dicitur in potentia subiectiva». *Ibíd.*, 556

<sup>648</sup> Miralbell, I., *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad* (Pamplona: EUNSA, 1998), 14.

relativa al agente, i.e., no a aquello que recibe, sino a aquello que tiene la capacidad de producir. En síntesis, tenemos que "potencia subjetiva" significa ser apto o tener la capacidad para recibir una formalidad determinada. Según se lee, esta respuesta no convence al Nolano, en tanto la considera más un modo de excusar el planteamiento aristotélico que una genuina respuesta a las dificultades que se derivan de ella.

Respecto a la segunda de las ideas concernientes a la consideración de la materia como *prope nihil*, Bruno se posiciona también contra aquellos que entienden que el modo en que las formas actualizan la materia sea algo como un "recibir" exterior<sup>649</sup>. Esta tesis no puede ser convenientemente captada si no se hace referencia a la tercera, esto es, la idea bruniana que postula que la "in-formación" no es algo como una determinación que se ejerce en la "casi nada" que es la materia, sino antes bien, una *explicación* de la Materia<sup>650</sup>. Según Bruno, la Forma, al copular con la Materia no hace sino separar o distribuir o "educir" la misma Materia en distintas formas o especies que, *de facto*, ya estaban contenidas en ella, si bien de modo implícito. Si las formas están ya implicadas actual aunque confusamente en la Materia, ello supone que la materia es "fuente de actualidad"<sup>651</sup>. Y, de hecho, y por lo mismo, conviene decir que cada forma expresa o ya diferenciada tiene menos actualidad que la materia<sup>652</sup>. Sea como sea, lo que importa destacar de este planteamiento es que desde aquí Bruno se está oponiendo a la determinación aristotélica de la materia como mero sujeto de recepción de las formas, una "casi nada" que es, pues, potencia pasiva o, si se quiere, pura capacidad de ser informada u operada –una potencia pasiva respecto a la cual la misma forma "informante" se dice potencia activa.

A mayor profundidad, la propuesta bruniana no puede ser entender la Materia como potencia pasiva, esto es, una cierta maleabilidad según la cual la materia es informada: en caso tal, quedaría reducida de nuevo al modo en que se entiende en el aristotelismo. Pero asimismo, es claro que tampoco puede identificarse la Materia con la potencia activa, puesto que según Bruno es la Forma la que ejerce una operación *en* dicha Materia que no es sino la suscitación o educación de las formas en ella contenidas. Por ende, hay que considerar más bien que en la idea de "potencia material", entran en juego dos cosas. Primeramente, la Materia debe ser sujeto de cierta pasividad según la cual ella recibe el acto de suscitación formal, pero, a la vez hay en ella cierta determinación o actualidad que, como en el caso de la "materia subjetiva" de Escoto, viene a concurrir en el proceso mediante el cual las formas pasan de ser confusas a ser explícitas. Por eso, la idea de "potencia material" implica que si bien la potencia pasiva es anterior a la potencia activa<sup>653</sup> dicha anterioridad requiere un acto, una potencia activa que, en el lenguaje bruniano, es la suscitación de las formas. En este sentido, bien se puede considerar

---

<sup>649</sup> BDI, *Causa*, 311.

<sup>650</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>651</sup> *Ibid.*, 313.

<sup>652</sup> *Ibid.*

<sup>653</sup> Carannante, *Unigenita natura*, 40.



que en la Materia bruniana la potencia pasiva es "anterior" y ya actual al acto de división formal. Así, el rasgo principal de la Materia es ser una suerte de potencia actualmente "confusa" que antecede y condiciona la información o diferenciación en especies producida por la Forma. En otros términos: la potencia propia de la Forma solo puede ejercer su acto de suscitación en virtud de estas especies presentes confusamente en la Materia<sup>654</sup>. Y, dado este acto, quedan "explicitadas" las distintas especies, que son los diferentes modos distribuidos en que se dan o aparecen todas las determinaciones posibles de la naturaleza. Por eso, en *Lampas* dirá Bruno que «el ser del sujeto [natural] fluctúa sobre la fluctuación de la materia. Sabemos, de hecho, que este principio de mutabilidad connatural a los elementos emana del principio de mutabilidad de la materia»<sup>655</sup>.

Trasladando esta panorámica a las especies naturales comunes a los individuos numéricamente diversos –en virtud de la analogía señalada– tenemos entonces que el hecho de que algo *sea*, por ejemplo, *una* cama, no se determina por su ser cama en acto, sino por el hecho de que es de tal naturaleza y consistencia material que *puede* ser cama, viga, mesa o puerta<sup>656</sup>. En este proceso ontológico, las distinciones numéricas –o los mismos individuos en tanto *esto*– aparecen como resultado de una potencia que les antecede y que está pues, y por así decir, en un estrato ontológico profundo. Por esta razón, puede darse el caso de que un cierto ámbito común, o una *species*, sea causa de una y mil informaciones diversas, como la madera puede ser cama, puerta, viga o cenizas, siendo que, no obstante que el cumplimiento de los actos por los cuales la madera *se hace* viga o cualquier otra cosa solo recoge algunas de sus *posibles* informaciones. Además, finalmente, cabe decir que las condiciones impuestas por la Materia o potencia pasiva son, sí, necesarias, pero no suficientes pues la madera en todo caso necesita ser "explicitada" *en tanto* puerta, o *en tanto* cenizas. Profundizando en esto, en *De la causa* la analogía existente entre la posibilidad inherente a la Materia de darse de diversos modos y la posibilidad de que la misma esencia común se despliegue en modos numéricamente diversos aparece explicada en los siguientes términos:

«Per ora notate questa distinzione de la forma, che è una sorte di forma prima, la quale informa, si estende e dipende; e questa, perché informa il tutto, è in tutto; e perché la si stende, comunica la perfezione del tutto alle parti; e perché la dipende e non ha operazione da per sé, viene a comunicar la operation del tutto alle parti; similmente il nome e l'essere. Tale è la forma materiale, come quella del fuoco; perché ogni parte del fuoco scalda, si chiama fuoco, ed è fuoco. Secondo, è un'altra sorte di forma, la quale informa e dipende, ma non si stende; e tale, perché fa perfetto e attua il tutto, è nel tutto e in ogni parte di quello; perché non si stende, avviene che l'atto del tutto non attribuisca a le parti; perché dipende, l'operazione del tutto comunica a le parti. E tale è l'anima

---

<sup>654</sup> BDI, *Causa*, 233.

<sup>655</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1128.

<sup>656</sup> BDI, *Causa*, 310.

vegetativa e sensitiva, perché nulla parte de l'animale è animale, e nulladimeno ciascuna parte vive e sente. Terzo, è un'altra sorte di forma, la quale attua e fa perfetto il tutto, ma non si stende, né depende quanto a l'operazione. Questa perché attua e fa perfetto, è nel tutto, e in tutto e in ogni parte; perché la non si stende, la perfezione del tutto non attribuisce a le parti; perché non depende, non comunica l'operazione. Tale è l'anima per quanto può esercitar la potenza intellettiva, e si chiama intellettiva; la quale non fa parte alcuna de l'uomo che si possa nomar uomo, né sia uomo, né si possa dir che intenda. Di queste tre specie la prima è materiale, che non si può intendere, né può essere senza materia; l'altre due specie (le quali in fine concorreno a uno, secondo la sustanza ed essere, e si distinguono secondo il modo che sopra abbiamo detto) denominiamo quel principio formale, il quale è distinto dal principio materiale»<sup>657</sup>

En el contexto donde se inserta, Teofilo y Dicsono discuten acerca de cómo es posible que haya una única Forma que en su proceso de información de la Materia genere multiplicidad o, más concretamente, genere las *distintas* especies o contracciones de la Materia. En este sentido, este pasaje cuenta como explicación del tránsito que va de la *unidad* absoluta de la Forma a las *distintas* especies. Hay que tener presente que, con todo, este fragmento puede ser leído como explicación del movimiento total que, comenzando en la Forma, desemboca en los individuos y sus formas materiales o, si se quiere, como explicación del proceso de individuación. Como leemos, Bruno pretende explicar dicho tránsito ofreciendo diversas acepciones del término "forma", acepciones que se discriminan en base a tres características: la capacidad que tenga la misma de "extenderse", de "informar" y también de "depende" de otra cosa en dicho proceso.

Según Bruno, "extenderse" significa la capacidad de comunicar o transmitir bien la perfección del todo a las partes, bien el acto del todo a las partes. La doble formulación que ofrece hace difícil entender qué quiera decir con ello, pero hay interesantes pistas en el pasaje que permiten esclarecerlo. Como leemos, es propio de la tercera y segunda acepción de la noción "forma" el no extenderse y para explicar esto Bruno pone dos ejemplos, que remiten, de nuevo a la analogía ya vista: de la misma manera que la Forma no se extiende ocurre también, por ejemplo, con el alma sensitiva, que cede o se modifica *en* cada una de las partes donde es recibida pues aunque todas están animadas (*ciascuna parte vive e sente*), no lo están del mismo modo y en el mismo sentido, en tanto la animación no es lo mismo *en* el ojo que *en* la mano<sup>658</sup>. El ejemplo propuesto por el Nolano es suficientemente revelador porque permite poner en relación el concepto de "no extensión" con la idea ya destacada de "*inassistentia*". Recordemos con esta relación se explica que aquello que se da *en* otro de este modo queda modificado o

---

<sup>657</sup> BDI, *Causa*, 248-9.

<sup>658</sup> BOL, *De lampade comb.*, 302.

transformado según la manera de este: así es el alma, que es en la mano operativamente diversa de a como es en el ojo. En síntesis, aquello que *no* se extiende –como el alma sensitiva– es, precisamente, lo que posibilita que las distintas partes lleven a cabo sus actos propios y distintos en tanto "partes" de un todo. Tenemos pues una clara explicitación del modo en que las especies reales se dan en cada uno de los individuos: al igual que el alma, toda especie natural es una potencia que se actualiza de diversos modos. Profundizando en el ejemplo, el alma es capaz o es en potencia de diversos actos *dependientes* del acto "general" de la *animación*: respecto a ella, sus actos son ontológicamente diversos, tales como el ver o el agarrar. La idea de no extenderse implica así que todo lo que la especie es en potencia de ser *no* se transmite a las "partes" que quedan como modos distintos en que esa potencia se despliega. En este sentido, las especies cuentan como condición de posibilidad de sus distintos modos de darse.

Dado esto, se observa que la no extensión no es solo un modo de explicar que la esencia potencial "cede" o se modifica en sus diversos productos sino que es eso precisamente lo que recogen los conceptos con los que construimos las definiciones. En ese sentido se mienta que hay una forma que se está dando actualmente *en* este o aquel modo. Y lo interesante es que esta breve panorámica sobre nuestro texto permite ya entender inmediatamente en qué sentido estas relaciones son *no necesarias* respecto al todo entitativo. En efecto, las especies son, como el alma, algo que otorga los diversísimos modos de ser propios de cada uno de los particulares. Pero de ahí no se sigue, naturalmente, que la relación que se establece entre el individuo y la forma "como tal" sea necesaria. Porque, apelando a nuestro ejemplo, la racionalidad puede darse de otros modos: trunca, privada, envilecida, etc.

La idea de "no extensión" marca, en suma, las relaciones que, por un lado, se dan entre la Materia y la *species* y, por otro entre la *species* y el individuo. Como hemos ido viendo la diferencia fundamental es que la Materia, en tanto plexo de formas incoadas, es sujeto de un acto infinito e independiente que, en cuanto asiste, genera dispersión y multiplicidad, una dispersión en la que su infinita posibilidad de darse según múltiples actos queda limitada a las formas sustanciales o especies. De la misma manera ocurre con la *species* en su habitud a los individuos, en los que la forma material cuenta como sujeto en el que la ya limitada –pero aún múltiple– posibilidad de ejercer distintos actos queda como trunca, dirigida o concentrada *en* el sujeto compuesto o individuo<sup>659</sup>. Esta suerte de "descenso" o disminución progresiva de la posibilidad de ser esto o aquello queda sintetizada en *Lampas* atendiendo a la magnitud diversa entre las especies y los individuos, siendo tal magnitud: «la capacidad y culmen y la

---

<sup>659</sup> Así lo expresa Bruno en DBI, *Causa*, 250: «Oltre, questa forma è definita e determinata per la materia; perché, avendo in sé facilità di constituer particolari di specie innumerabili, viene a contraersi, a constituer uno individuo; e da l'altro canto, la potenza della materia indeterminata, la quale può ricevere qualsivoglia forma, viene a terminarsi ad una specie: tanto che l'una è causa della definizione e determinazione de l'altra».

conquista del grado más alto que consuma completamente la posibilidad de la especie»<sup>660</sup> y que es diferente a la magnitud del individuo, por cuanto este es efecto limitado de dicha magnitud<sup>661</sup>.

Estudiada la noción bruniana de posibilidad o no necesidad que se adscribe a la relación que mantienen las esencias-*causa* con las determinaciones del ente, es momento de movernos ahora el modo en que estas relaciones quedan expresadas en los procedimientos demostrativos y, concretamente, y para mejor contrastar con la postura del Estagirita, habremos de focalizarnos muy especialmente en la demostración de aquellas propiedades que, a su juicio, quedan fuera de los procesos demostrativos, esto es, las pertenecientes a la categoría (b) –donde se muestra con especial claridad en qué sentido se introduce la idea de "causa posible" en las demostraciones–. En *De lampade* Bruno explica que junto a las demostraciones *to dioti* y junto a las demostraciones *to hoti* hay otro tipo de demostraciones más adecuadas, que fueron desarrolladas en la lógica llulliana y que se denominan demostraciones *per aequiparantiam*<sup>662</sup>. Para comprender el núcleo de las mismas, conviene primeramente profundizar en algunos aspectos interesantes de las demostraciones aristotélicas que hasta el momento hemos dejado pasar.

Arriba vimos que el Estagirita contrapone unas y otras en virtud de su "perfección", siendo que las demostraciones *to dioti* son más perfectas que las *to hoti* en tanto en aquellas se dan las causas que explican *por qué* la cosa es como es y en las segundas se establece simplemente *que* la cosa tiene estos o aquellos atributos. En íntima ligadura con este criterio diferenciador hay otro que atiende, esta vez, a aquello que cuenta como principio de la demostración o, si se quiere, a aquello que se aduce como *causa* para demostrar lo que se quiere demostrar: en las primeras, la causa no es más que la *esencia*<sup>663</sup> y, así, los juicios que se ponen como principios de la demostración son juicios esenciales; en las segundas, empero, se pueden tomar otros principios demostrativos, como aquellas propiedades no esenciales que están presentes en todas las cosas que son de la misma naturaleza: así, se puede demostrar que "los planetas no titilan" aduciendo como principio que "todo lo que no titila está cerca". En este juicio no se recurre, naturalmente, a la esencia-*causa* que hace que los planetas no titilen, sino que se recurre a una de las propiedades que son comunes a todas las cosas que son planetas, i.e., su "estar cerca". En este sentido, este criterio diferenciador no apunta tanto al hecho de que las demostraciones *to hoti* no ofrezcan la genuina causa cuanto al hecho –más lógico que ontológico– de que las mismas se construyen tomando como principios o premisas juicios articulados mediante el predicable propio. Y si hemos destacado este ápice de la teoría aristotélica es porque, como vamos a ver en lo que sigue, en las demostraciones *per aequiparantiam* se pueden tomar como principios demostrativos tanto juicios esenciales como

---

<sup>660</sup> BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1186.

<sup>661</sup> *Ibid.*, 1184.

<sup>662</sup> BOL, *De lampade comb.*, 380.

<sup>663</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 6, 74b5-74b10, 328.

juicios por propios, siendo que los primeros sirven para demostrar las propiedades o atributos que presenta el ente en común con otros entes (c) y los segundos sirven para demostrar las propiedades que presenta el ente en tanto particular o en tanto *este* ente (b).

Pues bien, en *De lampade* sostiene Bruno que demostrar *per aequiparantiam* consiste en general en apelar a algunos aspectos intrínsecos de la cosa para tomarlos como causa de otras índoles y, en tanto tal, algo como argumentar que el sol «es cálido por el hecho (*ex eo quod*) de que calienta, luminoso por el hecho de que luce»<sup>664</sup> o que la luna «es luminosa porque está iluminada»<sup>665</sup>. Naturalmente, no cabe leer estos ejemplos como meras "tautologías" en las que la causa de las propiedades que presentan estos objetos –v.g. el calor– sean explicadas mediante la mera transformación gramatical –v.g. "ser cálido" por "calentar"–. Y es que la diferencia que existe entre los objetos, el sol y la luna –diferencia que vamos a profundizar más abajo–, muestra con claridad que en estas demostraciones las propiedades a demostrar han de explicarse remitiendo a una serie de aspectos que presenta la entidad y que, como dice el Nolano más abajo, son tanto la capacidad de ser afectado como el ser fuente de acciones. De otro modo: las demostraciones se hacen recurriendo a las potencias pasiva y activa dadas en la *esencia*, aspectos que, además, se manifiestan ya exteriormente en la forma de alternancia de contrarios<sup>666</sup> o de las diferentes propiedades sujetas a cambio que exhiben los particulares en tanto particulares. En este sentido, demostrar la luz en el caso del sol es idéntico a decir que la esencia del sol es tal que es fuente de luz, mientras que demostrar la luz en el caso de la luna es idéntico a decir que la esencia de la luna es tal que admite ser iluminada. Nótese, antes de que profundicemos en el nervio de este tipo peculiar de demostraciones, que hemos encontrado ya tanto una similitud cuanto una diferencia radical con el planteamiento del Estagirita: en estos ejemplos se recurre, sí, a la esencia como recurso explicativo-causal siendo, empero, que la esencia está demostrando no una serie de atributos comunes a diversas entidades, sino atributos que presentan dos entes particulares, el sol y la luna y, así, se están demostrando propiedades de tipo (b).

Para mejorar la comprensión bruniana de las demostraciones *per aequiparantiam*, conviene destacar que el Nolano respeta rigurosamente los cánones de la demostración llulliana y que lo hace, además, atendiendo a que este recurso demostrativo puede desenvolverse al menos de dos modos distintos, según sean los objetos a demostrar. La demostración *per aequiparantiam* encuentra en Llull una aplicación prioritaria o principal en un "objeto" concretísimo, que no es otro que Dios y, en este sentido sirve para demostrar bien las *Dignitates* bien las Personas Trinitarias. En relación a esto, la demostración llulliana permite argumentar que Dios presenta ciertas Dignidades –v.g. la Bondad, la Sabiduría, etc.– *porque* su misma esencia estriba en *darse* según estos atributos: si se quiere, se demuestra que

---

<sup>664</sup> «sicut solem esse calidum ex eo quod calefacit». BOL, *De lampade comb.*, 380.

<sup>665</sup> «lunam esse luminosam ex eo quod illuminatur». *Ibíd.*

<sup>666</sup> *Ibíd.*

Dios es bueno porque la esencia de Dios ontológicamente es ser *bonificativum*, *bonificabile* y *bonificare*<sup>667</sup>. Y como recién hemos señalado, no puede argüirse la existencia de un mero recurso tautológico, en tanto el principal interés de Llull es establecer que la esencia de Dios es fuente de bondad y receptiva de bondad y que, justamente *por eso*, se dice que Dios es Bueno<sup>668</sup>. Así, las *Dignitates* son atributos que se demuestran o justifican apelando al hecho de que la misma esencia de Dios es una cierta potencia activa y pasiva de ejercer ciertas operaciones que, *solamente en su caso*, son idénticas al conjunto de atributos en que dicha potencia cede, se da o expresa.

Pero, como se decía, el arte llulliano presenta también la virtualidad de ser aplicado no solo a Dios, sino a la totalidad de lo real<sup>669</sup>, lo que implica que nuestras demostraciones operen de modo diverso al destacado. Llull justifica que sus demostraciones puedan ejercerse también en el ámbito de los entes naturales considerando que hay una cierta analogía<sup>670</sup> entre la manera en que la esencia divina es "causa" de sus atributos –esto es, y como se ha dicho, siendo que su esencia potencial estriba en darse según distintas *Dignidades*– y la manera en que las esencias comunes a las cosas son causa de sus atributos. Como señala Gisbert, la introducción de esta analogía «no vol dir en cap moment que el món elemental sigui equiparable a l'univers espiritual, sinó que en ambdós estrats de la realitat les operacions que regulen la generació, dels elements o de les persones divines, són les mateixes»<sup>671</sup>. Tenemos, pues, dos movimientos propios de la demostración *per aequiparantiam* que tienen en común el hecho de que en ambas se apela a la esencia potencial que está a la base de los atributos a demostrar, siendo que el segundo movimiento es análogo al primero por cuanto se establece una comparación entre la esencia potencial de Dios –que es "fuente" de diversos atributos o *Dignitates*– y la esencia potencial de los entes naturales –que, análogamente, es fuente de diversos atributos–. Aun con la similitud existente entre ambas aplicaciones de la demostración *per aequiparantiam* –que estriba, en suma, en que ambas ponen como principio de la demostración la esencia entendida como una cierta potencia–, es importante a nuestros efectos centrarnos no tanto en esta identidad cuanto en las diferencias que se establecen entre un tipo y otro de aplicación. Y lo fundamental aquí es que solamente en el caso en que la demostración *per aequiparantiam* tome por objeto el ente natural entra en juego la idea de "posibilidad" o de relación no necesaria entre la esencia de dicho ente y los atributos que presenta.

---

<sup>667</sup> Esteve Jaulent, "A demonstração por equiparação", en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, ed. Luis A. De Boni (Porto Alegre: Edipucrs, 1995), 149-50.

<sup>668</sup> *Ibíd.*, 165.

<sup>669</sup> Barenstein, J., "La *demonstratio per aequiparantiam* en acto", *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, n.º 31 (2014): 29.

<sup>670</sup> Gisbert E., "Metaphorice loquendo: de l'analogia a la metàfora en *Els començament de medicina de Ramon Llull*", *Studia Lulliana* XLIV (2004): 36

<sup>671</sup> *Ibíd.*

Según Llull, en la demostración de las propiedades de las cosas, el entendimiento opera en dos fases: primeramente, se trata de *componer* o de obtener diversos juicios que expresen bien las definiciones –"qué es la cosa"–, bien las propiedades o atributos que, estando en el ente, son diversos de la esencia –"qué tiene la cosa"– y ello, además, según las cuatro especies de la cuestión "qué"; a continuación, la demostración pone en relación estos juicios. Pues bien, del momento compositivo hay que destacar que «cualquier naturaleza, dice Llull, debe ser considerada: primero, como es en sí y según aquello que es de sí y posee en sí; y segundo, según es en otro y según aquello que es de otro y posee en otro. De acuerdo con la primera consideración, tenemos una definición *per se nota* y convertible con lo definido [...]. De acuerdo con la segunda consideración, obtenemos una definición de la cosa que puede ser *per se*, aunque no absolutamente *simpliciter*, sino desde el supuesto de la naturaleza del ligamen, por lo que es en otro y posee en otro con el que por naturaleza forma una unidad»<sup>672</sup>. Así, en la composición se obtiene primeramente la misma esencia del ente, esencia que, como venimos diciendo, se establece en términos de potencialidad. Una definición llulliana es pues del tipo de las ya vistas y consistiría en retrotraer una determinada "propiedad" esencial a los principios esenciales y correlativos que son "causa" de ella, como "el hombre *es homificare, homificativum y homificabile*". Por lo mismo, y aún bajo esta primera consideración compositiva, también se recaban los atributos del ente que hemos denominado de tipo (c), pues con estos se responde a la cuestión "que tiene en sí": siguiendo con nuestro ejemplo, lo que es hombre tiene en sí ciertos atributos como el intelecto, la voluntad o el sentido. Pues bien, lo interesante es que en este primer acercamiento a la naturaleza entitativa –centrado en la captación de los aspectos esenciales y propios–, obtenemos juicios que pueden considerarse *per se* en el mismo sentido explicado arriba: como vimos, son *per se* aquellos juicios en los que la esencia cuenta como causa de una serie de atributos que son dependientes de ella y que no pueden darse de un modo diverso al que se dan. Aplicado esto a nuestros ejemplos, un juicio como "el hombre tiene en sí intelecto" es *per se* en tanto la esencia hombre –potencia de ser esto o aquello– se expresa o actualiza necesariamente en una serie de atributos que tienen todos los seres que son hombres, como el sentido o el intelecto; un juicio como "el hombre *es homificare, homificativum y homificabile*" es también *per se* por cuanto, y en virtud de la convertibilidad, se entiende que los principios que hacen que una cosa sea esencialmente hombre es su misma esencia o una cierta potencia activa y pasiva de ser *homificabile y homificativum*. Una vez realizada esta primera consideración compositiva, el entendimiento avanza a componer no ya las notas esenciales y propias con el sujeto sino ese otro conjunto de notas que hemos denominado atributos particulares tipo (b): en efecto, se trata ahora de considerar lo que tiene el ente *en otro*. Juicios de este tipo son "el hombre tiene en aquello demostrable ciencia y razón". Es claro, pues, que en este segundo movimiento, se consideran aquellas propiedades que a juicio de Llull son extrínsecas: para el mallorquín, y así lo hemos ido viendo, lo

<sup>672</sup> Julián Valverde Lombrana, *Historia de la lógica* (Gijón: Universidad de Oviedo, 1989), 152.

extrínseco tiene que ver principalmente con el "lugar" donde se instancia la causa que hace al ente tener tales o cuales atributos, un planteamiento que Bruno modifica insistiendo en que la esencia de la cosa sigue ejerciendo aún como causa *mediata* en estos casos. Sea como sea, estos juicios no son ya nuda o simplemente *per se* por cuanto en ellos se establece la relación entre lo que la cosa es y aquellos atributos que cuentan como *modificaciones* de la misma, modificaciones que, además no están presentes en todas aquellas cosas que son de la misma especie, como no todo hombre tiene ciencia respecto a lo que es susceptible de demostración. Aquí ya no se trata entonces de esas propiedades necesarias o *per se* sino de aquellas que, siendo particulares, están *posibilitadas* por la esencia de la cosa, como el aire *puede* ser caliente o como el intelecto (c) es *en* los objetos susceptibles de demostración, un modo particular de intelección (b) denominado "ciencia".

En este sentido y enlazando ya la fase compositiva en su doble aspecto con el ejercicio demostrativo en sentido estricto, tenemos que la demostración *per aequiparantiam* apunta, como la aristotélica, al establecimiento de las causas que están a la base de los aspectos o "partes" del ente, siendo que a diferencia de las demostraciones aristotélicas, estas admiten, de un lado, tomar como principios juicios esenciales *per se* y juicios accidentales posibles y, de otro, demostrar tanto propiedades universales (c) cuanto propiedades particulares (b). En efecto, las propiedades particulares se demuestran, como se ha visto, apelando a los juicios propios en los que se dan las propiedades comunes que presenta el ente *por ser* de una determinada especie. En este sentido, si se dice que Sócrates tiene ciencia, tal juicio se demuestra considerando que es propio de todo hombre tener la capacidad intelectual y que esa capacidad es tal que en el caso particular de Sócrates se despliega al modo de la ciencia. Tenemos pues como principio demostrativo un juicio construido con el predicable propio, como conclusión una propiedad particular tipo (b) y, en suma, una demostración asentada en la idea de que las propiedades particulares no son necesarias, sino que cuentan como modificación de ciertos atributos comunes. Sin menoscabar lo dicho, también la demostración *per aequiparantiam* admite tomar juicios esenciales como principios demostrativos y así se puede remitir causalmente a las propiedades tipo (c), justamente como acaece, por ejemplo, en la demostración de las *Dignitates* divinas o en la demostración de que por ser el hombre sustancia animada racional, entonces tiene intelecto, voluntad o sentido.

Que Bruno acepte este procedimiento es algo que, como decíamos, aparece explicado en *De lampade*, donde expone brevemente en qué consistiría demostrar diversos atributos particulares (b), como la luz y el calor que son índoles de distintos objetos, esto es, el sol y la luna. Muy bien podemos tomar ambos ejemplos para mostrar el uso bruniano de estas demostraciones y, muy especialmente, para señalar de qué manera la idea de relación de posibilidad –y no de necesidad– está involucrada en las mismas. Siguiendo esto, no está de más adelantar que la demostración de la luz y el calor del sol se obtiene directamente desde las definiciones o, lo que es igual, que en este caso concreto la demostración toma como principio



un juicio esencial, mientras que en el caso de la luna la demostración toma principio no la misma esencia de la cosa sino un juicio en el que se recogen sus atributos propios que, ulteriormente, *possibilitan* que la luna sea luminosa y caliente. Inmediatamente a continuación de poner los ejemplos del sol y la luna, comenta lo siguiente:

«Esto [demostrar *per aequiparantiam*] no es mostrar ni por el efecto ni por la causa ni por ninguno de los dos. Cuando, de hecho, muestro la verdad del sol a través de su luz, no muestro por el efecto: la luz no es efectivamente un efecto del sol, como tampoco el calor, en tanto [la luz] es forma siempre concomitante del sujeto, no efecto del fuego; más bien esta luz que es difundida en el cuerpo iluminable y este calor que se imprime en el sujeto calentable son efectos de esto y de aquello: de un cierto "-ar" y de un cierto "-ado", esto es, de una acción tal y del ser por naturaleza *afecto* de una acción tal, que no remiten la verdad de la cosa ni al efecto ni a la causa, sino a aquello que está en ella misma insinuado»<sup>673</sup>

La descripción bruniana de la *demonstratio per aequiparantiam* conlleva varias notas ontológicas, de las que rescatamos primeramente la contraposición entre las nociones de "efecto" y "afecto". Con esto, se da a entender –de nuevo– que las propiedades o atributos que están en las cosas no han de entenderse como "efectos" de una cierta causa –en el sentido aristotélico<sup>674</sup>– sino, antes bien, como "afectos" (*affectum*) o como modificaciones de una causa que, como hemos visto, estriba en las potencias pasiva y activa dadas en la *esencia*. Así, el supuesto ontológico que sustenta la equiparación es la idea de que en la entidad hay ciertas propiedades que presentan una cierta habitud o relación con la esencia que no puede ser la de la relación causal a la Aristóteles, sino aquella según la cual la misma esencia *cede* en las determinaciones que conforman el sujeto o ente en su total integridad. Además de este par de nociones, destaca la introducción del término "concomitante" que, como vimos arriba, es un término que en la Escuela se atribuye a un tipo peculiar de propiedades, justamente las que son propias, comunes a los entes de la misma especie o de tipo (c). En este sentido, no deja de resultar sorprendente que Bruno incluya aquí el término para mencionar, empero, propiedades particulares –i.e., que se dan en *este* ente denominado "sol"–: no obstante, tal cosa puede ser muy bien explicada atendiendo a la idea ya vista en *De progressu* según la cual el Nolano insiste en denominar "propios" no solo a los atributos comunes de los seres que son de la misma especie sino también a los que son individuales, siendo que su traslación

---

<sup>673</sup> «Hoc non est ostendere per effectum neque per causam neque per utrumque. Cum enim ostendo veritatem solis per suam lucem, non ostendo per effectum: lux enim non est effectus solis, sicut neque calor, ut eius est forma perpetuo subiectum concomitans, non est effectus ignis; sed lux illa, quae est ab illo in corpus illuminabile diffusa, et calor iste, qui calefactibili subiecto imprimitur, sunt effectus huius et illius: tale igitur «are» et «atum», id est tale agere et ita natura affectum esse, rei veritatem non ab effectu neque a causa, sed ab eo quod est in ea ipsa insinuant». BOL, *De lampade. comb.* p. 380.

<sup>674</sup> Véase el comentario de Matteoli y Tirinnanzi en BOL, *De lampade comb.*, 496.

terminológica encuentra explicación, en último término, en el hecho de que para el Nolano también estas propiedades se siguen –o, mejor, se subsiguen– de la esencia.

Hechas estas apreciaciones, con los ejemplos del sol y la luna asistimos a dos modos diversos de demostrar que, empero, presentan una evidente identidad en lo que concierne al objeto a demostrar: en ambos casos, el ejercicio demostrativo busca dar las causas de propiedades particulares, que son la luz y el calor. Sin embargo, como vamos a ver en seguida, hay una diferencia relativa a aquello que cuenta como principio de la demostración o, de otro modo, aquello que cuenta como *causa* de dichas propiedades: en el caso del sol, la causa de su luminosidad estriba en su misma esencia, mientras que en el caso de la luna, la causa de su luminosidad estriba en la esencia y en aquel conjunto de propiedades que debe tener la luna para ser luminosa y que ya no son esenciales, sino un conjunto de atributos o propiedades que "antecedan" a la luminosidad y que, por lo mismo, se posicionan como aquello *de* lo que la luz se *subsigue*. Explicado lo mismo con nuestros términos, la luz cuenta, para el sol, como una propiedad que se sigue directamente de *lo que el sol es* y, en este sentido, y aun cuando sea una propiedad particular, podemos extender el ejemplo y considerar que este es el tipo de demostraciones utilizadas usualmente para demostrar propiedades propias o comunes tipo (c); en contraparte, la luz cuenta, para la luna, como propiedad que se *subsigue* de aquellas índoles que, no siendo esenciales, están en la luna debido a su esencia y, en este sentido, se puede extender el ejemplo y considerar que este es el tipo de demostraciones utilizadas usualmente para demostrar propiedades particulares tipo (b).

Para verlo, baste incardinar las palabras de Bruno con el modelo llulliano recién establecido. Centrándonos por el momento en el caso del sol, en el fragmento antecedente el Nolano ofrece una muy sintética definición de lo que es el sol y, por tanto, estamos en la primera fase compositiva, paso previo y necesario del ejercicio demostrativo *per aequiparantiam*. Así, explica que el sol es en sí un cierto "–ar" (*-are*), el sufijo llulliano usado para mentar cierta potencia activa de ejercer ciertos actos<sup>675</sup>. Naturalmente, el sufijo está aquí aplicado a la misma *esencia* del sol y, así, el sol queda definido como una cierta potencia activa que resuelve su ser en el *iluminar* y el *calentar* o, como dice Bruno, en el hecho de que el sol es algo *que calienta (quod calefacit)* y *que luce (quod lucet)*. Es importante señalar que en este caso nos encontramos en la primera especie de la cuestión "qué", esto es, aquella que pregunta por la esencia de la cosa considerada *en sí* y no considerada *en otro*. Y la razón es evidente: la luz y el calor no quedan aquí remitidas a lo "extrínseco", ya sea entendido en sentido llulliano, ya sea entendido en sentido bruniano: si lo primero, la luz del sol es una propiedad del mismo sol que, por su parte, no está causada por un ámbito ontológico distinto o ajeno al mismo sol; si lo segundo, la luz es una propiedad que se sigue inmediatamente de la esencia del sol, simplemente porque el sol es una potencia luminiscente cuyo "efecto" inmediato es la misma

---

<sup>675</sup> Esteve Jaulent, "El *Ars Generalis ultima* de Ramon Llull: presupuestos metafísicos y éticos", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): 106-7.

luz. Así, la demostración de nuestra propiedad no necesita recurrir a la segunda fase compositiva presente en la demostración *per aequiparantiam*, en tanto esta segunda fase tiene por objeto principal recabar las notas que conciernen al ente como siendo *en otro*. En este sentido, se trata, sencillamente, de confirmar que hay una serie de propiedades presentes en tal ente porque las mismas son aspectos derivados de su propia esencia. Si se quiere expresar esto apelando a los correlativos, el sol es plena y totalmente *iluminable* y *calentable* tanto como *iluminativo* y *calefactivo* y por eso, de cara a la demostración, solo hay que señalar que por ser el sol esta potencia, entonces tiene las propiedades que se pretenden demostrar. Finalmente, cabe destacar que en esta demostración tenemos como principio demostrativo un juicio *per se* en el que la esencia-*causa* se determina como aquello *de* lo que dependen las propiedades a demostrar en su ser, propiedades que, además, no pueden darse en su sujeto. Por eso mismo, en esta demostración no está involucrada aún la idea de "posibilidad".

Por otro lado, la demostración de las propiedades de la luna parece involucrar no ya únicamente respuestas al "qué es o tiene en sí", sino también respuestas a la cuestión "qué es o tiene en otro", y de ello se sigue, justamente, la posibilidad de demostrar apelando a las propiedades propias y no meramente esenciales de la cosa. Para advertirlo, baste señalar primeramente la curiosa introducción de un "nuevo" correlativo ausente en la lógica llulliana. Como dice el Nolano, demostrar la luz de la luna consiste en apelar no ya a las potencias activas y pasivas presentes en su esencia –y según las cuales se dice que es "iluminable" (*-bile*) y que es un cierto "iluminar" (*-are*)– sino en remitir a que es *iluminada*. Gramaticalmente, tal cosa se expresa, como decíamos, en una desinencia diversa, que ya no es el "*-bile*" o el "*-are*" sino el "*-atum*". Con ello, Bruno insiste en los dos aspectos entitativos cuya concurrencia explica el hecho de que la luna sea actualmente luminosa: de un lado, la luna no puede lucir si esencialmente no tiene en sí la capacidad de recibir la luz o de ser iluminable (*-bile*); pero no solo eso, pues la luz dada en la luna deriva asimismo de su ser *en otro*, esto es, de ser efectiva y realmente *iluminada* por el sol. Por supuesto, nos volvemos a encontrar en este punto con la distinción llulliana entre propiedades que, siendo *del* ente, están causadas por un ámbito extrínseco u "otro" que lo que la cosa es. Atendiendo a la interpretación bruniana del concepto "extrínseco", ya suficientemente notada, tenemos entonces que la luz presente en la luna se entiende como causalmente derivada de al menos una propiedad que no compete a su esencia pero que sí es directamente derivada de ella. Ontológicamente, tenemos pues que el hecho de que la esencia de la luna estriba en su capacidad (*-bile*) de recibir la luz se instancia o realiza en otra característica de la misma que ya no es su esencia, pero que se deriva de ella, tanto como el ser iluminada por el sol se sigue de la capacidad de recibir su luz; en este sentido, la luz efectivamente presente en la luna –si se quiere, la luz *reflejada* por ella– se entiende como algo que se "subsigue" de su esencia y de aquellas propiedades que presenta la cosa por el hecho de ser de tal esencia o especie. En otros términos, las propiedades "luz" y "calor" dependen de un acto que es "no extensivo" y que por ende, reside en su *species*. De hecho, esto

hace que si en el sol las propiedades son *concomitantes* o constitutivas del sujeto, en la luna son propiedades derivadas de las múltiples posibles configuraciones de la especie que le antecede y, además, se puede establecer incluso que la manera en que la luna recibe, por un lado, la luz y, por otro, el calor, no es la misma, por cuanto las condiciones de recepción de una y otra propiedad son también diferentes<sup>676</sup>. Es fácil ver cómo el ejemplo de la luna –pese a ser un particular– cuenta la aplicación de las relaciones que se establecen entre las esencias (a) y las propiedades (c), que se siguen naturalmente de su esencia. La luz y el calor propios de la luna se siguen de ella, por cuanto en su esencia está la posibilidad de ser calentada e iluminada, junto a la posibilidad de iluminar o reflejar la luz.

## 5. Conclusiones

Hemos comenzado este capítulo delineando la teoría aristotélico-tomista y bruniana de la composición desde un ángulo principalmente gnoseológico, orientado a dar respuesta a nuestra problemática fundamental, que no es otra que determinar por qué nuestros autores ponen un límite diverso al alcance objetivo legítimo del procedimiento científico. En particular, se trataba ahora –siguiendo los resultados obtenidos en el capítulo anterior– de ofrecer una panorámica del acto compositivo, donde el cognoscente es capaz de aprehender no ya los aspectos entitativos que se dicen "universales" y "causales" sino las relaciones que se establecen entre el conjunto de *rationes* involucrados en los entes. En relación a la propuesta aristotélica, hemos desgranado esta tesis general ofreciendo una clasificación de los diversos modos que tiene el entendimiento de componer o, lo que es idéntico, de las diversas relaciones que pueden ser aprehendidas en este nuevo acto del entendimiento. En este sentido, también nuestra clasificación –que ha diferenciado entre composición esencial por género o definición y composición accidental por propio o accidente– estaba centrada en localizar cuáles de ellas presentan ese atributo que, a juicio del Estagirita, debe estar presente en todas aquellas que son legítimamente cognoscibles vía método científico. Según se ha visto, solo los juicios definitorios y los contruidos mediante el predicable propio se dicen "necesarios", de lo que se sigue que la ciencia solo podrá alcanzar cognoscitivamente este tipo de relaciones, por exclusión de las restantes. Finalmente, hemos complementado este argumento, de calado gnoseológico, ofreciendo un brevísimo bosquejo de la demostración aristotélica, donde se ha puesto en claro de qué modo dichos juicios aparecen involucrados en las demostraciones –esto es, ya sea como principio de las mismas o como aquello a demostrar–.

La divergencia fundamental que se establece entre la teoría de Bruno y Aristóteles estriba en que, a su juicio, en el acto compositivo el entendimiento establece, sí, relaciones de

---

<sup>676</sup> BDI, *Cena*, 108.

tipo esencial o accidental, siendo empero que a estas no cabe adscribirse el atributo de "necesidad", no al menos como se entiende en el aristotelismo. Según Aristóteles –y siguiendo la profundización que sobre su planteamiento ejerció Tomás de Aquino–, los juicios son lógicamente necesarios si los términos que componen la proposición tienen la misma extensión o, si se quiere, si remiten al mismo conjunto de entidades; ontológicamente, tales juicios reflejan o expresan una relación causal que va de la esencia a las diversas propiedades que presenta la entidad, tales que son necesarios aquellos atributos que se derivan causalmente de la esencia y que no pueden darse en –o son exclusivos de– los entes que sean esencialmente idénticos. En nuestro análisis de los juicios brunianos hemos encontrado que lógicamente no cabe pensar que los términos puestos en los juicios esenciales y propios tengan la misma extensión, por lo que, así, no cabe determinarlos como juicios lógicamente necesarios. Sus argumentos se incardinan en este punto en la tradición neoplatónica, que considera que –por ejemplo– los conceptos con los que construimos las definiciones tienen siempre un alcance objetivo o referencial más amplio que el que presentan los términos que funcionan como sujeto. Tal teoría tiene un evidente correlato ontológico, cuyo nervio estriba en entender que las esencias de las cosas mentadas en dichos conceptos cuentan como potencias que pueden darse actualmente de múltiples modos correspondientes a los seres numéricamente diversos. De esta manera, a la "no necesidad" lógica va pareja una "no necesidad" ontológica que hemos denominado "posibilidad": son posibles ontológicamente todas aquellas propiedades que, aun derivándose de la esencia, admiten darse de distintas formas en los entes.

Por supuesto, la consecuencia más relevante de cara a nuestros objetivos no es otra que la afirmación bruniana de que el método científico puede atender a este tipo de relaciones y, con ellas, a esos aspectos entitativos que son "meras" posibilidades o "instancias" de la esencia y que, a juicio del Estagirita, no pueden ser conocidos científicamente. En términos concretos, hemos visto que según Bruno es posible demostrar no solo las propiedades comunes a los entes de la misma esencia, sino también cualquier tipo de propiedad que pertenezca a los mismos en tanto particulares. Por eso, nos ha interesado especialmente recurrir a las demostraciones por equiparación, que son una buena muestra de cómo el entendimiento opera de cara a la demostración de las mismas.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos estudiado varios elementos cardinales de las teorías del método científico de Giordano Bruno y Aristóteles, particularmente aquellos que conciernen a los dos primeros momentos o fases que constituyen su entero proceder. La dimensión gnoseológica que comparece en la división y la composición, junto a su natural extensión por la ontología, nos ha mostrado en qué sentido una y otra teoría involucran que el conocimiento científico de la naturaleza tenga unos límites diversos en cada caso o, de otro modo, nos ha permitido establecer que si nuestros autores presentan una gran diversidad en su delimitación del conjunto de objetos susceptibles de ser científicamente conocidos es debido al modo en que conciben las operaciones divisivas y compositivas, operaciones que ofrecerán al cognoscente los elementos ingredientes con los que se construyen las demostraciones, culmen del método científico.

Siguiendo esto, no está de más finalizar con una breve síntesis de los presupuestos que nos han permitido plantear la hipótesis y, con ellos, también de los resultados que hemos ido obteniendo progresivamente a lo largo de todo el estudio. Pese a que la síntesis que ahora comienza responde, naturalmente, al interés por ofrecer en unas pocas líneas el nervio central de nuestro trabajo, tratamos más bien de incardinar las conclusiones en un conjunto de problemáticas que aun cuando han sido notadas no han sido desarrolladas con el detenimiento deseado. Dicho sea, y como cabría esperar, no pretendemos abordar dichas problemáticas en su total amplitud sino, cuanto menos, plantearlas y trazar posibles sendas de análisis y resolución. Así, en lo que sigue vamos a desarrollar tres nudos temáticos que pueden resumirse de este modo: (1) síntesis de los presupuestos y resultados obtenidos, donde prestaremos especial atención al tema escolástico de la demostración y algunos de sus problemas; (2) articulación de la doctrina aristotélica en el marco de las críticas humanistas al tema del método propio de la filosofía; (3) articulación de la doctrina de Bruno en el marco de otros aspectos de su filosofía, particularmente en lo relativo a su afirmación de que el método científico tiene por objeto o fin último el conocimiento de la *totalidad* de la naturaleza.

Comenzando con (1), mediante nuestra hipótesis de trabajo –elaborada en el primer capítulo– pretendíamos estipular que el hecho de que nuestros autores pongan tan diversos límites al alcance objetivo del método científico puede ser explicado principalmente desde la gnoseología, siendo que tal divergencia descansa en último término en las descripciones que ofrecen uno y otro de las operaciones divisiva y compositiva. Más concretamente, apelando a los *Analíticos* de Aristóteles y a distintos lugares de la obra del Nolano, se comenzó estableciendo que la teoría de este último se posiciona críticamente frente a la del Estagirita, al menos por cuanto establece la posibilidad de conocer científicamente un conjunto de aspectos o partes de la naturaleza que según Aristóteles son incognoscibles científicamente.

En el desarrollo de nuestra hipótesis tomamos como eje conductor la idea de que el ejercicio demostrativo es idéntico a la capacidad del cognoscente de remontarse a las causas que explican por qué las cosas son como son y por qué detentan las propiedades que detentan: si se quiere, cualquier demostración se construye y valida –o se verifica– apelando al régimen de causalidad que permite explicar las entidades en su total integridad ontológica o en algunos de sus aspectos, "partes" o atributos. Según el Estagirita, son demostrables solamente aquellos aspectos de la estructura entitativa que son universales y necesarios y, como se ha ido viendo, la causa principal que se aduce en tal explicación es la esencia de la cosa o, si se quiere, la *causa formal*; según Bruno, son demostrables asimismo aquellos aspectos de la estructura entitativa que son particulares y posibles, siendo que la causa que se aduce en tal explicación es también la esencia del ente o la causa formal.

Nuestro estudio ha puesto en claro que la divergencia entre nuestros autores deriva, entonces, no tanto de su consideración acerca de qué sea demostrar, sino del modo en que uno y otro explican cómo el cognoscente "capta" o entiende tanto los aspectos esenciales de la cosa como las relaciones que se establecen entre los mismos y los restantes aspectos de la entidad, explicaciones que si bien atienden principalmente al ángulo gnoseológico de la cuestión encuentran su estricto reflejo "especular" en las ontologías legadas por uno y otro. Siguiendo esto, en la filosofía del Estagirita el conocimiento científico del ente involucra dos momentos fundamentales, uno según el cual el cognoscente es capaz de "separar" o discriminar su esencia de las restantes notas entitativas y otro según el cual queda reconducida a la relación causal y necesaria que existe entre ella y algunas de esas notas. Así, para conocer científicamente la cosa, el cognoscente se focaliza primaria y principalmente en la aprehensión de una esencia que, ulteriormente, será aducida (legítimamente o no) en la demostración como causa del mismo ente, ya sea considerado en su total integridad, ya sea en lo que respecta a algunas de sus "partes", índoles o formalidades. De nuestro análisis de este doble aspecto de su teoría se desprende lo siguiente: al parecer de Aristóteles, ya en el momento divisivo la esencia queda recabada como rasgo universal común a entidades numéricamente diversas por exclusión de sus notas particulares, rasgo que además se aprehende como cierta causa de algunas de las "partes" del ente; en la composición, tal relación causal queda convenientemente captada de tal modo que la esencia va a contar como causa de aquellos atributos que dependen en su ser y necesariamente de la esencia –y no de otras causas– y que son asimismo universales o comunes. Conjugando ambas cosas tenemos que la restricción que impone Aristóteles al alcance objetivo del método científico deriva fundamentalmente de una gnoseología en la que el conocimiento científico se resuelve en la captación de los elementos comunes de las cosas, ya sean estos las mismas esencias, ya sean los atributos que se derivan necesariamente de las mismas –o, lo que es igual, de los atributos que detenta la entidad en común con otras por el hecho de *ser* o pertenecer a la misma esencia–. Ontológicamente, se deduce que el conocimiento propiamente científico –sin menoscabar la existencia y posibilidad de otros

modos de conocer la entidad– atiende únicamente a dos tipos de naturalezas: de un lado, las mismas esencias o formas actuales presentes en la entidad, de otro, aquellos accidentes que las cosas detentan *debido* a su forma actual.

En la filosofía de Bruno, también el conocimiento científico de las entidades se despliega en dos momentos, correspondientes a la captación de la esencia y de su relación causal con los demás atributos de la entidad, esencia que es aducida, pues, como causa de los mismos. En un sentido muy similar al aristotélico, el Nolano establece que en el momento divisivo toda la actividad cognoscitiva está orientada a la captación de la esencia común a lo numéricamente distinto siendo asimismo que esta queda captada bajo cierta índole causal; sin embargo, asistimos a una gnoseología en la que la captación de la esencia universal es inseparable de la captación de los restantes atributos –ya sean particulares o universales–: aprehender esencial o simplemente es, para el Nolano, una actividad cognoscitiva en la que el entendimiento recoge la variabilidad y multiplicidad de aspectos entitativos en una unidad en la que la esencia aparece como el elemento común que se expresa de diversos modos en cada ente; en la composición, estas relaciones quedan entendidas como causas –o como condición de *posibilidad*– no solo de lo que de común haya en las entidades, sino de cualquier aspecto que presente la cosa. Ontológicamente, la esencia así aprehendida inseparablemente del resto de aspectos entitativos queda determinada como la potencia o capacidad común a distintos entes de *darse* en la naturaleza de modos diversos, ya sean últimos o particulares, ya sean "meramente" posibles.

Esta conclusión permite así justificar plenamente la hipótesis que ha dirigido nuestro trabajo: el diverso alcance objetivo del método científico postulado por Aristóteles y Bruno está asentado en gnoseologías radicalmente dispares y en el núcleo de esta divergencia no está el hecho de que el conocimiento científico esté ordenado a la determinación de la esencia-causa que permite explicar al ente en su integridad o aspectos, sino en el modo en que el entendimiento aprehende dicha esencia *en* su relación con la totalidad entitativa en la que está incardinada. En el primer caso, como opuesta a las determinaciones particulares, una oposición que no debe entenderse únicamente en lo que concierne a la diferencia categorial entre lo que es común y lo que es individual, sino de modo más importante, una oposición en la que lo universal no puede ser aducido como causa de lo particular o, si se quiere, de todos aquellos aspectos que no son comunes a las entidades y que, como tales, no encuentran su explicación en la esencia o "tipo" al que pertenecen. En el segundo, no como opuesta a las determinaciones particulares, sino como aquello en lo que reside la misma posibilidad de que los entes que sean del mismo tipo se den o se expresen de las diversísimas formas en que lo hacen.

Ahora bien, la profunda discrepancia que se observa entre nuestros autores –y que según hemos argumentado encuentra su fundamento en las dispares teorías del conocimiento que mantienen– no nos puede hacer perder de vista un punto de acuerdo esencial entre Bruno



y Aristóteles y en el que no nos hemos detenido convenientemente. En torno a la cuestión de qué sea demostrar –y, en suma, de qué sea "hacer ciencia"– cabe descubrir sin mucha dificultad que para ambos la demostración es, sí, la remisión explicativa a las causas que explican ciertos fenómenos o *rationes* entitativas pero, sobre todo y principalmente, se entiende la explicación causal como remisión a un tipo concreto de causa, que no es otro que la *causalidad formal*. Nótese que la primacía que el Estagirita otorga a la demostración por causa formal se observa en al menos tres elementos que nos han aparecido en este trabajo. Así ocurre en su clasificación –recogida en el capítulo tercero– de los distintos tipos de demostraciones, clasificación según la cual unas son más perfectas que otras: la demostración *to dioti*, la más perfecta, es siempre y en todo caso una demostración por causa formal lo que –ya ontológicamente– no significa sino que la esencia de la cosa se erige como causa fundamental de que el ente presente estas o aquellas propiedades. En segundo lugar, la primacía de la explicación formal encuentra su natural elongación en el hecho de que los juicios con los que se construyen los argumentos o demostraciones han de ser necesarios pues son estos, justamente, los que "especulan" la relación causal existente entre la esencia de la cosa y algunos de sus atributos. Finalmente, lo mismo respecto a la tesis aristotélica de que los restantes tipos de causalidad que se observan en la naturaleza –v.g. la causalidad material– no proveen al entendimiento de la idea de "necesidad", siendo pues que no cabe demostración propiamente científica de los fenómenos regidos por tales tipos de causalidad. Otro tanto podemos decir respecto a la *nova philosophia*: en su apuesta por la demostración *per aequiparantiam*, el texto bruniano muestra asimismo que la esencia de la cosa cuenta como eje fundamental de la demostración, por cuanto es esta la que permite explicar causalmente –con los matices señalados– la existencia de todos los atributos o propiedades de las entidades.

Evidentemente no queremos decir con esto que en ambos programas filosóficos se cancele o deniegue la existencia ontológica de otros tipos de causalidad, como tampoco la posibilidad abierta al cognoscente de determinarlos o conocerlos adecuadamente. Se trata, pues, únicamente de señalar que la primacía otorgada a la causalidad formal, junto a la afirmación de otros regímenes causales es fuente de no pocos problemas. A título ejemplar, se puede cuestionar acerca de las relaciones ontológicas o reales que, en la naturaleza, se descubren entre los diversos regímenes causales; paralelamente, se puede interrogar por la articulación de los mismos en un "sistema" coherente de conocimiento que posibilite conocer la miríada de eventos, relaciones, fenómenos o hechos que se dan en la naturaleza vía demostración y que, así, quepa denominarse "científico" en el sentido aristotélico y bruniano del término. Y expresiones particulares de estas cuestiones son, entre otras, las siguientes: si en algunos casos cabe identificar el régimen de causalidad formal esencial con la idea de causalidad eficiente –uno de los nudos más problemáticos de las tesis tomistas relativas a las relaciones entre el *ens* y el *esse*<sup>677</sup>–; si cabe articular, a la vista de ciertos fenómenos "inusuales",

<sup>677</sup> Es este el eje problemático en el que se asienta la interpretación que Cornelio Fabro hará del pensamiento

la causalidad formal con la eficiente y final –y así se observa en la noción aristotélica de "necesidad por accidente", con la que pretende explicar la posibilidad de la existencia de las monstruosidades<sup>678</sup>–; si el conocimiento de la causalidad necesaria responde a la captación de unas relaciones que, en lo real, tengan *de hecho* tal cariz –y así se observa en críticas, ya plenamente modernas, a la teoría aristotélica, v.g., la de Hume–. Pese a que no nos podemos detener en tan cardinales asuntos, sí que podemos mostrar (brevemente y sin salir de los límites de nuestro estudio) que la propuesta de Bruno se inserta en un contexto filosófico en el que, como señala Kristeller<sup>679</sup>, aún no se ha desvelado elemento de ruptura fundamental entre la concepción clásica y moderna de "ciencia": la primacía que en las reflexiones modernas relativas al método científico se otorgará a la causalidad eficiente o motriz en detrimento de la causalidad formal. En este sentido, y como una suerte de "prefiguración" de este cambio, los autores de la Baja Escolástica y el Renacimiento van notando una serie de problemas de entre los que destaca la conveniente delimitación, definición y distinción entre la relación causal que en el aristotelismo se denomina "formal" y aquella denominada "eficiente".

Y es que, en el contexto de la teoría aristotélico-escolástica de la causalidad formal y la apuesta por su primacía en las explicaciones científicas, hay al menos un problema que fue notado tanto por el Aquinate cuanto por Ramon Llull y en el que, muy seguramente, encontró el Nolano los supuestos fundamentales que le permitieron elaborar su propuesta. Formulemos dicho problema en su sentido técnico: en algunas ocasiones, la demostración por causa formal parece reflejar o "especular" más bien un tipo de causalidad que no es "puramente" formal, sino eficiente, y que, como tal, presenta uno de los rasgos típicos que Aristóteles adscribe a la misma y que no es sino su carácter de "extrínseca". De otro modo: hay casos en que las demostraciones *to dioti* pueden muy bien servir para explicar no ya las propiedades que detenta el *mismo* ente *por ser* de tal o cual esencia, sino también para explicar los movimientos, cambios o procesos que se dan en *otras* entidades debido a las relaciones que mantienen con la primera. En este sentido, se adivina que la dificultad es doble. Y es que, por un lado, asistimos a una suerte de mezcla –o acaso "confusión"– entre la causalidad formal, empleada usualmente para explicar la estructura o atributos que comparecen necesariamente en los entes que son de la misma esencia, y la causalidad eficiente, empleada usualmente para explicar los atributos que presenta la entidad en virtud de su inserción en el plexo de relaciones causales que constituyen la naturaleza o en virtud de las relaciones que mantiene con otras entidades. Y, de otro, asistimos también a una suerte de "quiebre" o "ruptura" con el principio básico que rige la gnoseología aristotélica y según el cual las diversas operaciones

---

tomista. A este respecto, véase Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tomasso D'Aquino* (Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2010). 349-50.

<sup>678</sup> Aristóteles, *Reproducción de los animales*, IV, 3, 767b15, 249. Aubenque estudia tal noción en Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 372-5.

<sup>679</sup> Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, 70-2.

cognoscitivas que jalonan el método científico *deben* especular o reflejar los aspectos o relaciones reales que muestran los entes.

Como se decía, hay algunos elementos en la teoría llulliana –y con ella, en la de Bruno– que se desarrollan en íntima conexión con este problema. Como vimos en el segundo capítulo, Llull sostiene que la esencia del ente se entiende como causa formal en dos sentidos: la esencia es bien causa intrínseca –si los efectos causados por ella se dan *en* la misma entidad– bien causa extrínseca –si los efectos se dan *en otra* entidad–. Ejemplo típico de este fenómeno, también notado, es el del fuego, cuya esencia –el "ser caliente"– permite explicar causalmente sus propiedades intrínsecas o immanentes, como el mismo "ser caliente" o acaso el "ser incandescente". Pero, por lo mismo, la esencia de esta entidad puede ser aducida como causa de propiedades que acaecen *en* otras entidades, como el aire es calentado *por* el fuego. Así pues, la doble consideración bajo la que en ocasiones cae la esencia va de la mano de la inexistencia de un criterio que nos permita determinar con certeza si la esencia es un elemento causal formal o eficiente. Las breves notas que, a lo largo del trabajo, hemos ofrecido acerca de la filosofía llulliana nos permiten afirmar casi con total seguridad que su teoría de los correlativos apunta, precisamente, a solventar esta dificultad. Y es que, como vimos, Llull entiende que la esencia de la cosa involucra tres "aspectos" (que él expresa gramaticalmente gracias a las desinencias: *-are*, *-bile* e *-ivum*) y que ontológicamente cuentan a la vez como aquello que causa que el ente tenga *sus* propiedades y como aquello que es causa de las modificaciones, movimientos o cambios que, en virtud de su relación real y efectiva, dicho ente ejerce en *otros*. Así, que el hombre sea un cierto *homificare*, un *homificativum* y un *homificabile* permite entender que estos "aspectos" esenciales son causa en un doble sentido: tanto de que *este* hombre (o todas las cosas que son hombres) presenten ciertas propiedades como la racionalidad tanto de que el hombre pueda "homificar" o ejercer su influjo causal en otras naturalezas –v.g., el curso natural de un río queda "homificado" mediante la construcción de una presa–.

Siguiendo esta tesis, y modificándola, Bruno entenderá que la doble consideración de la esencia, entendida ya como causa formal y eficiente, no ha de hacerse en virtud de una diferencia en el objeto o, por así decir, el "lugar" donde se ejerce la influencia causal. En otros términos: muy bien se puede afirmar que la esencia es en todo caso depositaria de una doble causalidad, tan formal como eficiente, independientemente de si su "acción" es intrínseca o extrínseca. No otra cosa encierra su original concepción de la esencia como potencia: en tanto potencia, la esencia no solo causa que *formalmente* todas las cosas que son de la misma esencia presenten estas o aquellas propiedades comunes sino que también es principio o condición que *posibilita* que el ente pueda cambiar, adquirir nuevas determinaciones o, *modificarse*, tanto como la esencia potencial de lo que es hombre es condición de posibilidad de que cualquier hombre ejerza sus capacidades –v.g. la racionalidad, el discurso, la intención religiosa– de distinto modo. Buena prueba de ello es la apuesta bruniana por las demostraciones *per aequiparantiam*. Como

hemos visto, toda su demostración se asienta en la tesis de que la consideración intrínseca o extrínseca de la causación formal es idéntica a las diversas maneras o "momentos" en que se cumple dicha actividad causal: en tanto causa formal, la esencia está a la base de que el ente adquiera distintas propiedades comunes (o "necesarias") que determinan y explican su estructura, si bien no totalmente; en tanto causa eficiente, la esencia está a la base de que el ente sea *distinto* a los demás y, así, ella cuenta como explicación causal de las restantes notas y atributos que conforman a la entidad en su totalidad.

En relación a (2), es preciso ahora decir algunas palabras acerca de las críticas humanistas a la teoría aristotélica, por cuanto según vimos ellas también son fuente de inspiración de la *nova filosofía*. En el primer capítulo nos detuvimos en el estudio de la concepción aristotélica y bruniana del método científico: el método es una actividad cognoscitiva que se propone como fin el conocimiento de la naturaleza y, para que tal cosa sea posible, el cognoscente debe "atravesar" diversas fases en las que irá progresivamente entendiendo lo real en sus diversos aspectos y en las relaciones que se establecen entre los mismos. Naturalmente, esto no quiere decir que en la tradición aristotélica –como tampoco en Bruno– se considere que "conocimiento" y "conocimiento científico" sean nociones sinónimas. En otros términos: la delimitación del método científico no cuenta como definición de qué sea el conocimiento humano en su total dirección y posibilidad, sino como discriminación normativa de un tipo peculiar de saber, regido por distintas normas y procedimientos y cuyo culmen es el ejercicio demostrativo. Buena prueba de ello es, y así lo vimos, el amplio contenido semántico del concepto "semejanza" presente en nuestros autores. "Asemejarse" es una noción en la que quedan enlazados inextricablemente los dos elementos que concurren en el conocimiento –el sujeto y el mundo– y tal enlace acaece no solo dentro de los parámetros de la actividad divisiva o compositiva, sino también en otros modos tales como los propios de la sensibilidad y de la imaginación. Por eso, dicho sea, se entiende ya de mejor modo nuestra afirmación de que los humanistas incurren en cierto exceso a la hora de evaluar los ejes fundamentales de la filosofía de Aristóteles: si en estos autores encontramos tesis acerca de la "esterilidad" o incapacidad del método cognoscitivo propuesto en la tradición aristotélica-escolástica, a ello habría que responder que la descripción del método no es más que la aplicación concreta de una teoría del conocimiento que en todo caso aparece expuesta de modo más amplio y que no excluye, como tal, la posibilidad enraizada en el aparato facultativo humano de aprehender o conocer lo real de modos diversos.

Cuestión ulterior, claro es, es que el mismo Aristóteles enuncie en no pocos de sus textos metódicos una cierta superioridad del conocimiento articulado al modo de la ciencia. Tampoco cabe ver en tal cosa mero intento "axiológico" por mostrar la superioridad de un tipo de saberes sobre otros –elemento que formaba parte de las críticas humanistas– sino, lo que es mucho más relevante, un intento por fundar y justificar la misma posibilidad que tiene el cognoscente de conocer razonadamente, de elaborar teorías, de someterlas al escrutinio

público y de ofrecer una visión coherente de los aspectos y dinámicas que constituyen la totalidad de lo real. Y pese a ello –y aquí reside uno de los puntos más problemáticos de su exposición– su definición de qué sea el conocimiento científico se construye en no pocas ocasiones por *exclusión* de las características propias de otras formas posibles del conocimiento humano. Se puede expresar la misma idea diciendo que aun cuando la teoría de la abstracción –y su "reverso", la *conversio ad phantasmata*– se posiciona como *medio* para explicar el tránsito que va desde el conocimiento ofrecido por las facultades inferiores al alcanzado en virtud de las superiores, hay algunos aspectos del conocimiento "superior" que parecen no guardar ningún tipo de conexión con lo aprehendido por las facultades inferiores, lo cual, a su vez, es fuente de distintos problemas. Ejemplo de esta problemática "desconexión" es la insistencia de la Escuela aristotélica en que las determinaciones particulares de la cosa, por mucho que sean fundamentales en la "génesis" del conocimiento de sus determinaciones universales, no pueden ser ulteriormente reconocidas científicamente por lo que, en último término, cualquier índole particular aparecerá como inexplicable en sus causas o en sus condiciones. Así, aun cuando la captación de lo universal dependa de la previa captación de lo particular, ni la *conversio* –limitada al conocimiento de las propiedades o efectos comunes– ni la hilazón causal expresada en la demostración –limitada, asimismo, al conocimiento de los efectos comunes, propios o necesarios de la esencia– permitirán conocer lo que de particular haya en la cosa. En síntesis, se puede decir así que el Estagirita no puso en adecuada relación la totalidad de normas y axiomas en los que descansa su método científico, presentes en sus *Análisis*, con su teoría de la abstracción y el conocimiento imaginativo, presente en *Acerca del alma*<sup>680</sup>. En este sentido, en sus explicaciones acerca de qué sea conocer científicamente el Estagirita va decantando una gnoseología en la que, ciertamente, no está interesado en mostrar cómo el conocimiento no científico de la naturaleza puede ser corregido, modificado o enderezado hacia sus formas más perfectas. Una conexión tal –que permanece oscura en su obra– permitiría, entonces, una mejor justificación de la posibilidad del conocimiento científico y ello por cuanto ya no se trataría únicamente de contraponer conocimientos menos perfectos y conocimientos más perfectos, sino de incardinar ambos, total y plenamente, en la estructura cognoscitiva del hombre.

Sea como sea, nuestra exposición ha puesto en claro el profundo avance que supone el pensamiento de Giordano Bruno respecto a la dificultad señalada. Un buen modo de ver esto comienza por insistir en que, como se vio brevemente en la Introducción, no encontramos en sus textos el interés por sostener la superioridad de un tipo particular de saberes –entre los que contaría, por ejemplo, el propio de la ciencia– sobre otros sino, antes bien, un esfuerzo por explicar y fundar la diversidad de modos y métodos posibles en el aparato cognoscitivo humano. Tal idea fue retomada en el primer capítulo, en el momento en que afrontamos la deuda bruniana con el pensamiento humanista. Y es que, siguiendo la tesis de Ciliberto, el

---

<sup>680</sup> Manuel Sacristán Luzón, *Papeles de Filosofía: panfletos y materiales II* (Barcelona: Icaria, 1984), 244.

Nolano se apropia de una diversidad de arquitecturas discursivas, lo que en su obra no cuenta meramente como herramienta expositiva o como herramienta desde la que construye su misma filosofía, sino como exponente del vivo interés que tiene en sostener que el deseo humano de conocer la naturaleza puede desarrollarse y alcanzarse haciendo uso de los más variados procedimientos y métodos. Ello no obsta, como decíamos, a que sus reflexiones en torno a este tema no estén atravesadas del deseo de ofrecer explicaciones acerca de los fundamentos últimos y comunes a todo método, fundamento que, a su vez, permite explicar la íntima conexión existente entre los conocimientos ofrecidos por el método científico y los ofrecidos por otros tipos de saber. No se trata, entonces, de establecer una mera separación entre aquellos objetos que pueden ser reconocidos de un modo y aquellos que pueden serlo de otro sino, antes bien, de indagar cuáles son las condiciones generales que posibilitan este fenómeno en su total amplitud y variabilidad.

Hemos encontrado que en su peculiar gnoseología la imaginación es el lugar donde el sujeto cognoscente y el mundo entran en contacto "primigenio" y que, así, la facultad imaginativa se coloca como el eje central que permite explicar no solo los distintos modos posibles de conocimiento sino, lo que es más relevante, la radical *continuidad* existente entre el modo en que esta facultad aprehende lo real –dando lugar a distintos tipos de saberes, como los propios de la poesía– y el modo en que las facultades "superiores" lo hacen. Para verlo, nada mejor que insistir en que Bruno se posiciona a caballo entre las dos tesis que, en el Renacimiento, pretendían explicar la relación entre la imaginativa y las restantes facultades del hombre: del lado del aristotelismo, aparece como *ordenada* a las facultades superiores –y, de nuevo, esto vuelve a ser índice de la incapacidad de la filosofía aristotélica para "redireccionar" el conocimiento universal propio de la ciencia hacia el conocimiento de lo particular propio de la imaginativa–; del lado del platonismo, aparece como facultad independiente, capaz de una serie de operaciones que parecen también desligadas de las operaciones propias de las facultades superiores. Es fácil ver –y así se expuso principalmente en el segundo capítulo– que el Nolano no se pliega a ninguno de estos polos sino que intentará articularlos asumiendo y unificando elementos importantes de ambos registros teóricos. Del lado del platonismo insistirá en señalar que la imaginativa es una facultad a su manera autónoma, por cuanto depositaria de una actividad en la que quedan enlazadas, sintetizadas y estructuradas en diversos órdenes figurativos todas aquellas notas que el cognoscente recaba de la sensibilidad, siendo que no todos los órdenes así generados responden al tipo de conocimiento "universalizante" o "causal" propio del método científico: así, las asociaciones vistas en los poemas del *De umbris* o *De imaginum*, así, ciertas figuras en las que las asociaciones entre "partes" se revelan como plenamente afectivas, mnemónicas, "visuales", etc. Pero, aun sin negar esto, insistirá en que las facultades "superiores" pueden trabajar efectivamente *con* los constructos imaginativos y en ese sentido puede decirse que también la imaginativa aparece *ordenada* a las mismas: así ocurre en la misma simple aprehensión, en la

que el entendimiento es capaz de universalizar los esquemas figurativos para "entenderlos" como representantes de ciertos elementos o aspectos comunes que presentan los entes numéricamente diversos, sin que ello suponga, con todo, cancelar cognoscitivamente todas aquellas notas que hacen que los entes sean numéricamente diversos.

Así pues, si en Aristóteles nos encontramos con un planteamiento incapaz de determinar total y plenamente la relación entre los modos científicos y no científicos de conocer lo real –incapacidad cuya expresión última es la imposibilidad de *demonstrar* científicamente lo particular– en Bruno asistimos a una superación de esta problemática y que, gnoseológicamente, descansa en la continuidad entre los actos propios de las facultades sensibles e imaginativas y los actos propios de las intelectuales. Más concretamente, el hecho de que las operaciones compositiva y divisiva estén inextricablemente ligadas a las operaciones imaginativas, será la idea que permita al Nolano justificar que haya ciencia de todos aquellos objetos que caen fuera del límite del método aristotélico: en efecto, si ya en la composición la misma esencia se capta en su indisoluble relación con los restantes atributos entitativos, sean de la naturaleza que sean, y si la composición permite determinar tal relación como condición de posibilidad de los mismos, entonces, "hacer" ciencia no es más que explicitar tal relación en la forma propia de las demostraciones. Una perspectiva tal permite, entonces, no solo conectar los diversos tipos de conocimiento, sino, además, ofrecer una consideración más amplia de qué sea hacer ciencia o de qué sea explicar ciertos aspectos de la estructura del ente.

Respecto a (3), y como hemos adelantando, podemos terminar reflexionando en torno a la relación que exista entre nuestra tesis principal –que apunta al hecho de que el método del Nolano admite conocimiento científico de los aspectos particulares y posibles de las cosas– y otros elementos relevantes de su filosofía. Evidentemente, un intento tal ha de ir acompañado de cierta limitación, por cuanto la filosofía de Bruno involucra no pocos elementos, aristas y problemáticas. Comencemos señalando que, como vimos en el primer capítulo, Bruno establece una estricta correlación, paralelismo o relación especular entre los distintos modos posibles de *conocer* lo real –y, por ende, de expresarlo o decirlo– y lo real mismo, modos que gusta en denominar "clave", "arte" o "método". Dentro de este contexto, elabora una reflexión filosófica encaminada a analizar –al menos– los dos elementos esenciales mediante los que se desarrolla el ejercicio de la razón científica: tales son los conceptos y sus relaciones. Así, que el método científico sea un reflejo del mundo quiere decir que lo que de "especular" haya en las relaciones conceptuales parece remitir a las cosas que pueblan lo real, en sus relaciones reales y efectivas: el mundo es un conjunto de estados de cosas dados en sus relaciones, y nuestros nodos conceptuales o términos parecen relacionarse entre sí como las cosas mismas se relacionan entre ellas o con sus propiedades. Abundando en esto, en *De gli eroici furori* explica que el ejercicio especulativo responde al deseo último del hombre por conocer la *totalidad* de lo real o, como Bruno lo denomina, a Diana desnuda. Precisamente, nuestra tesis viene a incardinarse en este punto: se trata, entonces, de preguntar en qué sentido el método

científico bruniano y su fundamentación gnoseológica responden a este deseo. Para ahondar aquí, nada mejor que hacer una breve panorámica del problema principal que presenta la filosofía de Bruno en este punto y que tiene su sede en el hecho de que se apropie de un método concreto y suficientemente profundizado en la Escuela aristotélica para "especular" o reflejar un mundo o una naturaleza radicalmente ajena a la pensada por Aristóteles.

En términos generales, hemos visto que en la ontología de Bruno –compleja, abigarrada y llena de un sinfín de matices y ricos motivos–, asistimos a un mundo en el que solo hay una única Sustancia infinita, lo único a lo que conviene propiamente el nombre de "ser"; la Sustancia, aun siendo una, única e indivisible, está dada en lo real como conjunto de infinitas diferencias y, así, como trama de múltiples entidades que cuentan como accidentes suyos. A mayor profundidad, cabe decir que esta filosofía –que es tan física como metafísica– describe un paisaje tripartito, una estratificación en la que lo real aparece dado en tres estratos distintos y concatenados entre sí: la Sustancia, único ser y esencia de todas las cosas más allá de todas las cosas; sus accidentes o modos, contracciones que vienen a limitar la infinitud de la Sustancia o a "concentrarla" en regiones específicas distintas, sin dividirla; los individuos, ápice último de una naturaleza que es, incomprensiblemente, expresión múltiple de un Uno que no se divide. Junto a esta tesis, y derivada de ella, asumiré también la antiquísima tesis de que *todo está en todo*. Y es que para la tradición aristotélica, los entes naturales, en tanto individuos o compuestos, no son jamás depositarios de una única formalidad –como Sócrates no es solo un hombre o una cierta formalidad esencial, sino también el hijo de Sofronisco, el que (ahora) toca la flauta, el maestro de Platón y mil cosas más. En Bruno, empero, el que en las cosas de la naturaleza haya cierta coexistencia –o acaso conmixtión– de propiedades, notas o índoles alcanza extremos paroxísticos derivados justamente de su ontología de la Sustancia: si, como ya sabemos, la Sustancia se coloca como esencia íntima e indivisible de todas las cosas y en todas las cosas, no cabe decir de ella que *es* toda en todo; por lo mismo, entenderá también que todo está *en* todo y que todo es *desde* todo.

Sea como sea, Bruno está más que interesado en elaborar un *método*, una arquitectura discursiva o una lógica –de hecho, no una, sino múltiples– que sea para el hombre como una herramienta con la que pintar todos estos estratos a través del establecimiento de diversas relaciones o "combinaciones" entre conceptos. Como hemos ido viendo, de entre los métodos posibles, Bruno dedicó una especial atención al *Ars* de Ramon Llull, realizando varios comentarios en los que se afanaba por corregir lo que, a sus ojos, eran impedimentos y limitaciones de un método cuya función originaria fue la de provocar, mediante el arte de la razón, la conversión al cristianismo de musulmanes y judíos; asimismo, cuando Bruno ejerció como profesor en Wittenberg comentó uno de los tratados lógicos fundamentales de la Antigüedad, los *Tópicos* de Aristóteles, y muy seguramente estaba en sus intenciones comentar también las *Categorías* y los dos *Analíticos*. En este trabajo nos hemos centrado fundamentalmente en la apropiación bruniana del método que el Estagirita desarrolló en sus



textos, método que es, por su parte, el límpido espejo de su ontología. Por ello, no puede dejar de resultar extraño que Bruno se apropie del método de Aristóteles para especular un mundo radicalmente diverso al del Estagirita: si solo hay una única Sustancia que es la esencia de todo y a la vez está más allá de todo, si Bruno la entiende como puro obrar, si su ontología hace de las cosas meros accidentes, modos, fluctuaciones atómicas, etc., ¿cómo pretender que haya un decir propio y aplicable a la naturaleza cuya estructura, normas y relaciones parten de presupuestos ontológicos y categorías tan divergentes?

Para poder empezar a profundizar en ambas cuestiones, creo conveniente aplicar los mismos esquemas argumentativos que ya en el primer capítulo de este trabajo se colocaron como nodos fundamentales de la investigación. Es claro que nuestra dificultad atiende, en último término, a la relación que pueda establecerse entre las palabras y las cosas y, concretamente, a la relación que existe, de un lado, entre los nudos conceptos y aquellas realidades que mientan y, de otro, entre los juicios –construidas mediante el enlace, combinación o conexión de diversos conceptos– y aquellas realidades que mientan. En este sentido, podemos comenzar indagando en torno a la manera en que los "nudos conceptos", tomados independientemente de sus relaciones predicativas, especulan el mundo para pasar, ulteriormente, a estudiar las relaciones ontológicas que las relaciones predicativas reflejan. Un buen modo de alumbrar la teoría bruniana del concepto –y *con* ella y *desde* ella las implicaciones que encierra respecto a teoría de los juicios– pasa también por relacionarla brevemente con su ontología. Según el Nolano, los conceptos con que reflejamos o "especulamos" lo real no son jamás signos de una única formalidad o índole –sea cual sea su naturaleza– sino que son signos *complejos*, donde su complejidad viene a indicar que cada concepto incluye en sí –y por tanto es índice de– una multiplicidad de *rationes* de diverso estatuto, que vienen como a concentrarse en un único nombre. Si se quiere, un concepto como "árbol" no es la voz asociada a la aprehensión de una única formalidad presente en el mundo –la "arboreidad"–, sino la voz asociada a la aprehensión, ordenada y sistemática, de un amplísimo conjunto de notas, entre las que se incluyen, sí, el "ser árbol", pero también el "ser vegetativo", el "ser acuoso y terrestre", el "verdor", el "tener raíces", el "tener tronco", el "tener ramas" el "ser fuente de alimento y protección de diversos animales", el "ser fuente de productos curativos", el "ser aquello *quo* la madera es", etc. Por contra, es propio de la escuela aristotélica entender que ningún concepto tiene este carácter complejo: los conceptos aristotélicos –ya sean los universales o los particulares– son el nombre de una única *ratio* indivisible. Más concretamente, aun cuando haya ciertos conceptos en los que quepa discriminar las diversas notas que los componen –como "hombre" es la composición de "animal" y "racional"– no se trata, de hecho, de que estas formalidades cuenten como aquello cuya composición, juntura, combinación o suma ofrezca el concepto en su sentido pleno o total; en este sentido, las índoles así discriminadas no están ni pueden estar relacionadas como partes de un "orden", puesto que las mismas no son más que "aspectos" de una única

formalidad. Así, con su peculiar teoría del concepto, el Nolano viene a ejercer una profunda crítica a esta manera de concebir los entes mentales, haciendo de ellos una suerte de "sistemas", esto es, entendiéndolos como conjuntos de diversas índoles que no son meros aspectos de una unidad indivisible, sino genuinas partes cuya combinación, relación o juntura ofrece el sentido pleno o total del concepto del que forman parte. Como cabría esperar –por virtud del "principio" *especular*– si tal es el caso es porque en la naturaleza misma acae tal entrecruzamiento de propiedades.

Siguiendo esto –y así profundizamos en el capítulo tercero–, es evidente que si los conceptos son complejos, el acto de predicar *un* concepto *de* otro supone, inmediatamente, poner al sujeto en relación no solamente con la índole mentada en el nombre del concepto, sino con el resto de formalidades que conjuga o que sistemáticamente encierra el predicado. De este modo, vimos que si definimos convencionalmente el concepto "árbol" como "ser vivo vegetativo de tronco leñoso y ramificado", Bruno establecerá que con la noción compleja "vivo vegetativo" predicamos del sujeto no solo su capacidad de realizar ciertas funciones vitales según un modo peculiar, sino la totalidad de modos en los que la vida se despliega en la naturaleza –según lo vegetativo, lo animal, lo racional, etc. Por lo mismo, lo nudamente "vegetativo" incluye las múltiples aptitudes de los seres que "viven" según este modo, tales como alimentarse de los minerales terrestres, del agua, del sol, del dióxido, de las moscas y mosquitos, o acaso de abonos producto de la humana tecnología; también "vegetativo" incluye las aptitudes de reproducirse sexualmente o no, de relacionarse y desarrollarse según diversísimos procesos alelopáticos, de servir para distintos propósitos humanos –técnicos, artísticos, intelectuales–, de descomponerse de múltiples formas y un largo etcétera; igualmente, por extensión, ocurre con el "tener tronco" o tallo según diversas texturas y consistencias, según la manera en que regula el riego interno, etc. En suma, es propio del pensamiento de Bruno –y en esto no le debe poco a las derivas neoplatónicas que surcan toda la Edad Media– entender que nada está convenientemente definido, delimitado o comprendido hasta que no se ha ofrecido su "lugar propio" en la entera trama de ideas o *raciones* que se entrecruzan, mezclan o copulan en toda intención cognoscitiva. Así pues, la antiquísima tesis del *omnia in omnibus* y del *omnia ex omnibus*<sup>681</sup> está estrechamente relacionada no solo con el carácter complejo que Bruno adscribe a las nociones –y que tiene su fuente y origen, lo vimos, en la facultad fantástica– sino también con su teoría del juicio por cuanto si todo está en todo, el Nolano entenderá, entonces, que *todo puede ser dicho de todo*<sup>682</sup>.

Antes de explicar más pormenorizadamente estas ideas permítaseme decir lo siguiente. En los usos naturales del lenguaje estamos más que habituados a utilizar –usualmente de manera inconsciente– algunas formulaciones mediante las que, en cierto

---

<sup>681</sup> Son numerosos los lugares en los que Bruno establece que todo está en todo y que todo es desde todo. Véase, por ejemplo, BOMN I, *De umbris*, 56; BOLC, *De immenso*, 180 y 317; BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1020; BDI, *Causa*, 284 o BOLC, *Summa term. metaph.*, 86.

<sup>682</sup> A este respecto, véase, entre otros lugares: BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1404 y BOMN II, *De imaginum comp.*, 802.

sentido, asumimos que se pueden decir de las cosas propiedades o elementos que parecen no convenirles, no al menos nudamente –como al árbol no parece convenirle desplegar su vitalidad bajo el modo de lo animal o alimentarse de moscas e insectos. Y es que gustamos, como bien sabía Bruno, de proferir propiedades animalescas de nuestros congéneres<sup>683</sup>. También de ignorar la lógica del todo y las partes<sup>684</sup>, y predicar del todo atributos que no le conciernen. Gustamos asimismo de hacer temporal lo que es espacial o viceversa. O de hablar de lo inexistente como si existiese y, también, de universalizar lo particular sin que medie razón alguna en dicho tránsito. Es claro que los estudios contemporáneos en filosofía del lenguaje, filosofía de la lógica, retórica, estudios literarios, la antropología, la psicología, etc., nos ofrecen recursos utilísimos para explicar y comprender estos fenómenos. Así, si decimos de un congénere que "es un cerdo", nadie en su sano juicio admitiría una relación especular entre el congénere y el cerdo, sino que analizaría la predicación apelando a la metáfora, a los usos pragmáticos y afectivos del lenguaje, a las relaciones de similitud entre ambas cosas, a la consideración cultural de tal relación y un sinfín de cosas más. Pese a que algo de esto hay en Bruno –y esto se ve en su defensa enconada de los usos retóricos del lenguaje, en su apuesta por el lenguaje alegórico, en su consideración de las prácticas discursivas como un tipo de magia– hemos visto que hay una serie de elementos en su filosofía que llevan a pensar que el Nolano está incardinando predicaciones tales *dentro* del aparato teórico que encontró en sus predecesores y que, por ende, han de ser estudiadas a través de ciertos elementos, reglas y presupuestos presentes en la doctrina lógica aristotélica, pero también en la doctrina lógica neoplatónica y lulliana. Por poner solo un ejemplo que aparece en *De progressu* digamos que predicar "hombre" de un individuo supone dar su especie o, lo que es igual, ofrecer un término que expresa de modo incomplejo lo que la definición expresa mediante la conjunción de al menos dos términos, esto es, el género y la diferencia específica. Según Aristóteles un término tal es unívoco, lo que viene a decir que se predica siempre en el mismo sentido de distintos individuos. Además, el rango de aplicación del concepto –si se quiere, su extensión– está limitado a un conjunto particularísimo de seres, aquellos cuyo ser se resuelve en el ser "animal racional". Sin embargo, en *De progressu*<sup>685</sup> dice Bruno que "hombre" cuenta no solo como especie unívoca que significa "animal racional", sino también como concepto análogo porque, además, significa el modo o manera de ser propia de algunas cosas que están vivas (*modo vivum*), pero también el modo o manera de ser de algunas cosas que están muertas (*modo mortuum*), o el modo o manera de ser de algunas cosas que son pétreas (*modo lapideum*) –v.g., las estatuas–. Otro ejemplo, que lleva al extremo la propuesta del Nolano, aparece en *De lampade*, donde afirma que «todo puede ser dicho de todo, como del hombre se puede decir que es serpiente, planta, cama, cordero, león, lobo, raíz, rama, tronco, fruto, mano, cola, diente

<sup>683</sup> Por ejemplo, BDI, *Causa*, 196-7.

<sup>684</sup> Véase, BOLC, *Artificium*, 391.

<sup>685</sup> BOLC, *De progr. et lamp.*, 43.

y cien mil cosas más»<sup>686</sup>. Y, de alguna manera, debe ser así, porque, por estar todo en todo, los hombres son cerdos, gatos, piedras, diamantes, fuego, ángeles, ninfas, dioses, fríos, calientes, melancólicos, irascibles y todo lo que se quiera.

Aquí radica, justamente, la dificultad más importante que presenta la exposición metódica de Bruno y cuya solución puede expresarse sintéticamente como sigue: dados nuestros argumentos, hay dos condiciones que posibilitan que todo pueda ser legítimamente dicho de todo y que descansan en dos propiedades lógicas de los conceptos: la primera es, justamente, que todo concepto incluye compleja y sistemáticamente –como acabamos de ver– un conjunto de formalidades o índoles que constituyen su noción o significado pleno. Para explicar la segunda, baste hacer una breve precisión a uno de los puntos de la ontología de Bruno destacados arriba. Sabemos que la naturaleza entera cuenta, para Bruno, como accidente de la Sustancia: es el caso que la relación entre ambos polos queda explicada en su ontología en términos causales o, en general, en términos de derivación: los entes *deriván* de la potencia infinita de la Sustancia y es *desde* ahí desde donde reciben todas sus determinaciones, ya sean universales o particulares. Creo que tal fenómeno permite aducir que, en suma, lo común –o, en términos lógicos, lo universal– a todas las cosas es pertenecer a un mismo ámbito potencial que se expresa o actualiza, con todo, de diversas maneras. Otro modo de expresar ya en términos técnicos esta segunda condición es que los conceptos, tomados aún como fuera de la proposición, toman como *supuesto* o referente lo real mismo, siendo que lo real es una trama de potencialidades "dispuestas" a ser actualizadas de diversos modos. Ambas propiedades conceptuales vienen a concurrir en el ejercicio efectivo del conocimiento científico y son el recurso que, según venimos explicando, viene a incardinar las tesis acerca del método con el interés bruniano por conocer la naturaleza en su totalidad.

Como se decía, y profundizando en lo recién dicho, las reflexiones metódicas de Bruno descansan en la tesis de que los conceptos son *rationes* complejas que mientan o refieren a ciertos aspectos potenciales y actuales de la naturaleza. Respecto al primer aspecto del concepto, es evidente que si los conceptos son complejos, el acto de predicar *un* concepto *de* otro –o de decir un predicado *de* un sujeto– implica poner al sujeto en relación no solamente con la índole mentada en el nombre del predicado, sino con el resto de formalidades que este último contiene. Expresión particular es la tesis, notada en el capítulo tercero, de que todo concepto "incluye" en su noción sus tipos lógicos inferiores, que se relacionan a lo "superior" de manera lógica. En este sentido, los conceptos genéricos incluyen como sus elementos componentes los conceptos específicos, por lo que todo concepto genérico es una *ratio* conformada por múltiples *rationes* que se relacionan a la "superior" por medio de la diferencia específica. Un caso similar acaece con los conceptos específicos, que incluyen en sí todos sus inferiores –los particulares, los propios y los accidentes– y que se

---

<sup>686</sup> «Sic enim de omnibus omnia dici possunt, ut de homine serpens, planta, lectus, ovis, leo, lupus, radix, ramus, stirps, fructus, manus, cauda, dens et alia centena millia». BOL, *De lampade comb.*, 337.

relacionan a lo "superior" por medio de relaciones que ya no son del tipo de la diferencia específica sino de naturaleza diversa. Y, dadas estas sucintas apreciaciones, alcanzamos, en consecuencia, lo siguiente: tenemos que decir o predicar un género o una definición *de* una especie supone mentar el sistema de especies en que la misma está inserta y, por ende, apelar al resto de diferencias específicas que constituyen el género y a la que ella pertenece como "parte" peculiar y distinta a las demás; por lo mismo, predicar una especie *de* un particular supone insertarlo en un sistema en el que el particular aparece dado junto a otros particulares, ordenados todos bajo la misma especie según una relación que es del tipo de las mentadas por los conceptos análogos; caso idéntico en la predicación del propio y el accidente *de* la especie, en la que el entendimiento pone en relación la índole mentada en el nombre de la especie con todas aquellas que le son propias o que le convienen accidentalmente por formar parte de su sistema y que son relativas a ella en virtud de relaciones "causales".

Como vemos, que en todas estas predicaciones los conceptos que funcionan como sujetos se relacionen con sus predicados mediante relaciones que, en general, indican que ellos forman parte de un conjunto de nociones abrazadas todas por un "superior", es el resultado del hecho de que los mismos conceptos sean complejos de relaciones. Pero de manera más importante, de aquí se deriva asimismo que las distintas maneras de predicar o de decir algo de algo conformen, entre sí, también un sistema. La idea que lo sustenta es simple, no así sus complejas ramificaciones que no podemos atender aquí: si decir un concepto de otro supone mentar el "lugar" que ocupe, junto a otros, dentro de un conjunto complejo de *rationes*, entonces ese lugar depende tanto de su colocación como parte inferior de un superior cuanto de su colocación como superior respecto a sus inferiores. En términos menos abstractos: si predicar por género o definición supone localizar a la especie dentro de un sistema de especies y, por su parte, tal especie es el superior de un sistema que abraza los particulares, propios y los accidentes, entonces *desde* un modo de la predicación cualquiera se implican los demás, en virtud de una compleja red de relaciones que el texto bruniano deja traslucir en no pocos momentos. Esta es, en suma, la idea que fundamenta que todo pueda ser dicho de todo: decir algo de algo implica, supone o es fuente de derivación del resto de modos del decir, una sistematicidad que permite, en último término, describir el ser particular de toda cosa dentro de la trama infinita de una naturaleza en la que todo está en todo.

De este modo, la primera propiedad del concepto, i.e., su ser complejo, confluye y, por así decir, se extiende por toda la teoría de los predicables. Pero, además, también cabe delinear esta confluencia apelando no ya al carácter complejo del concepto –y a las consecuencias que implica– sino a su contenido "material", esto es, al hecho de que los conceptos tomen por referente o *supongan por* ciertos elementos potenciales de lo real. Y esto permite comprender ya ontológicamente, la tesis lógica de la "contención" de los tipos lógicos inferiores en los superiores y su confluencia en la teoría de los predicables. En general, Bruno entiende que el contenido material de los conceptos puede distribuirse en dos categorías básicas, la de "qué es"

y la del "cómo es"; en este sentido, acuerda con Aristóteles en que sus modalidades predicativas son más que convenientes para describir lo real, pero siempre y cuando se entienda la ontología que las sustenta de un modo diverso. Un movimiento de este tipo recuerda –lejanamente– a la inversión que el mismo Ockham provocó en la doctrina aristotélica de los predicables: para Ockham los predicables son también modos del decir "qué es" y "cómo es", pero es el caso que *nada* en lo real puede ser distribuido entre cosas que son y cosas que pertenecen a estas como sus propiedades. En la *nova filosofia*, y casi como un eco remoto de este movimiento, hemos encontrado que los predicables mientan, sí, el "qué es" y el "cómo es", pero desde el supuesto básico que afirma que el ser más propio de toda cosa es de carácter potencial y no actual. De esta manera, los predicables género, especie, definición – que dicen el "qué es" – van a ser utilizados para expresar aquello que toda cosa es *en potencia* de ser, en sus límites propios, mientras que los predicables que dicen el "cómo es" tendrán la función de mentar cuáles, de entre las múltiples potencias o posibilidades que encierran los seres en sí, vienen al ser como potencias actualizadas.

Pues bien, aplicado esto a la "forma" lógica de la predicación, en la que se busca determinar el "lugar" del sujeto en la trama de relaciones que incorpora el predicado, podemos decir lo siguiente. Los conceptos que mientan "lo que es" –ya sean genéricos o específicos– van a indicar, en virtud de su complejidad inherente, una cierta potencia de ser que no es única sino múltiple –o acaso infinita– y que, por ende, *puede* actualizarse de diversas maneras o en función de diversos actos. Predicar un concepto con estas características formales y materiales supone, entonces, adscribir al sujeto *todas* esas posibles maneras. Si se quiere un ejemplo, un concepto genérico –conformado por sus especies– es tal que el nombre del concepto indica una potencia cuyas múltiples ramificaciones y, por tanto, cuyas *posibles actualizaciones*, son cada una de sus especies: así, y como decía el mismo Llull, lo propio de "lo que es hombre" se cumple en su ser capaz de múltiples actos: el leer, el escribir, el pensar, el navegar, el orar, el batallar, y un sinfín más. Decir, pues, de un sujeto "que es hombre" viene a mentar que todo aquello que recibe tal atributo es susceptible de especificarse en distintos modos de la humanidad, como el "ser filósofo", "ser navegante", "ser religioso", "ser guerrero", etc.; por su parte, estas naturalezas son asimismo potenciales, por cuanto el "ser filósofo" puede darse según múltiples modos, tanto como el "ser navegante" o el "ser religioso". Si se quiere concretar un poco más esta propuesta, baste resumirla como sigue: el género o la definición, dichos de una especie, dicen que "lo que la especie es" es una potencia múltiple enraizada en la potencia infinita que es la Sustancia; la especie, dicha de un individuo, mienta al individuo como potencia no ya múltiple o circunscrita a un ámbito específico determinado, sino particular, individual, última y concretísima; por su parte, los propios y los accidentes, cada uno a su manera, indicarán las diversas realizaciones de la esencia potencial inherente a cada particular y, que está enraizada, en último término, en la Sustancia misma.

## CONCLUSIONI

Nel corso di questo lavoro sono stati studiati i diversi elementi a fondamento delle teorie del metodo scientifico di Giordano Bruno e di Aristotele, in particolare quelli che riguardano i suoi primi due momenti o fasi. La dimensione gnoseologica che traspare nella divisione e nella composizione – assieme alla sua estensione sul piano naturale definita dall'ontologia – ha mostrato in che senso l'una e l'altra teoria implicano che la conoscenza scientifica della natura abbia limiti diversi a seconda dei casi a cui è riferita; in altre parole, ha permesso di stabilire che se questi due autori presentano prospettive differenti nella delimitazione degli oggetti suscettibili di essere conosciuti scientificamente, ciò è dovuto proprio al modo in cui essi concepiscono le operazioni divisive e compositive, operazioni che offrono al soggetto conoscente le componenti elementari con le quali costruire la dimostrazione che costituisce il cuore del metodo scientifico.

Alla luce di quanto si è affermato, non è superfluo concludere esponendo una breve sintesi delle idee che hanno permesso di sostenere questa ipotesi e, con esse, anche dei risultati che sono stati progressivamente ottenuti durante lo studio. Anche se la sintesi che ora si presenta, risponde all'esigenza di mostrare in poche righe il nervo centrale del lavoro, si cercherà comunque di inquadrare le conclusioni entro un insieme di problemi che, sebbene siano stati evidenziati, non sono stati sviluppati nel dettaglio come si sarebbe desiderato. Ciò significa che non si intendono affrontare queste questioni in tutta la loro ampiezza ma, per lo meno, sollevarle e delinearne possibili percorsi di analisi e risoluzione. Così, in quanto segue, saranno sviluppati tre nodi tematici che possono essere riassunti in questo modo: (1) sintesi dei presupposti e dei risultati ottenuti, dove si presterà particolare attenzione al tema Scolastico della dimostrazione e ad alcuni dei suoi problemi; (2) articolazione della dottrina aristotelica nel contesto delle critiche umaniste al tema del metodo della filosofia; (3) articolazione della dottrina di Bruno in relazione ad altri aspetti della sua filosofia, in particolare, riguardo alla sua affermazione secondo cui il metodo scientifico ha come oggetto o fine ultimo la conoscenza della *totalità* della natura.

1. Per quanto riguarda il punto uno, attraverso l'ipotesi di lavoro sviluppata nel primo capitolo, si è inteso determinare che se i due autori pongono limiti così diversi alla portata oggettiva del metodo scientifico, ciò si spiega principalmente a partire dalla loro teoria gnoseologica, dato che tale divergenza poggia, in definitiva, sulle descrizioni delle operazioni divisive e compositive offerte da entrambi. Più specificamente, facendo appello agli *Analitici* di Aristotele e a diverse parti dell'opera del Nolano, si è iniziato stabilendo che la teoria di Bruno si posiziona criticamente nei confronti di quella dello Stagirita, almeno nella misura in cui stabilisce la possibilità di conoscere scientificamente un insieme di aspetti o parti della

natura che, secondo Aristotele, sono scientificamente inconoscibili. Nello sviluppo di questa ipotesi si assume come asse principale l'idea che l'esercizio dimostrativo sia identico alla capacità del soggetto conoscente di risalire alle cause, che spiegano perché le cose sono come sono e perché hanno le proprietà che hanno: se si vuole, qualsiasi dimostrazione si costruisce e si verifica facendo appello al regime di causalità che permette di spiegare gli enti nella loro integrità ontologica o in alcuni dei loro aspetti, "parti" o attributi. Secondo lo Stagirita, solo gli aspetti della struttura entitativa che sono universali e necessari sono dimostrabili e, come si è visto, la causa principale adottata per tale spiegazione è l'essenza della cosa o, se si vuole, la *causa formale*. Secondo Bruno, sono dimostrabili anche gli aspetti della struttura entitativa che sono particolari e possibili, e tuttavia la causa adottata per tale spiegazione è ugualmente l'essenza dell'ente o la causa formale che, in questo caso, assume un valore filosofico e si colloca in quadro teorico radicalmente differenti.

Questo lavoro ha inoltre cercato di chiarire che tale divergenza tra i due autori non deriva tanto dalla loro considerazione di ciò che è il dimostrare, ma dal modo in cui l'uno e l'altro spiegano come il soggetto conoscente "afferra" o comprende sia gli aspetti essenziali della cosa, sia le relazioni che si stabiliscono tra essi e i restanti aspetti dell'ente. Questo tipo di approccio, pur occupandosi principalmente della prospettiva gnoseologica, trova tuttavia un suo riflesso "speculare" nelle ontologie lasciate in eredità dall'uno e dall'altro. In particolare, per quanto riguarda la filosofia dello Stagirita, la conoscenza scientifica dell'ente comporta due momenti fondamentali, uno secondo il quale il soggetto conoscente è in grado di "separare" o discernere la sua essenza dalle restanti nozioni entitative, e l'altro in base al quale l'essenza è ricondotta alla relazione causale e necessaria che esiste tra l'essenza e alcune di queste nozioni. Così, per conoscere scientificamente la cosa, il soggetto conoscente si concentra primariamente e principalmente sull'apprensione di un'essenza che, successivamente, sarà adottata nella dimostrazione (legittimamente o no) come causa della stessa entità, sia considerata nella sua integrità totale, sia rispetto ad alcune delle sue "parti", caratteristiche o *rationes*. Dall'analisi di questo doppio aspetto della sua teoria si può dedurre quanto segue: secondo Aristotele, già nel momento divisivo l'essenza è colta come una caratteristica universale comune agli enti numericamente diversi ed escludendo i loro aspetti particolari, essenza che è colta anche come causa certa di alcune delle "parti" dell'ente. Nella composizione, tale relazione causale è invece definita in modo tale che l'essenza sia stabilita come causa degli attributi, i quali dipendono dal loro essere e necessariamente dall'essenza – e non da altre cause – che sono parimenti universali o comuni. Unendo entrambe le prospettive risulta che la restrizione imposta da Aristotele all'ambito oggettivo del metodo scientifico deriva fondamentalmente da una gnoseologia in cui la conoscenza scientifica si risolve nel cogliere gli elementi comuni delle cose, siano essi le essenze stesse o gli attributi che necessariamente derivano da esse, oppure – ed è la stessa cosa –, degli attributi che l'ente ha in comune con altri enti per il fatto di *essere* o partecipare della stessa essenza. Da un punto di



vista ontologico ne consegue che la conoscenza propriamente scientifica – senza pregiudicare l'esistenza e la possibilità di altri modi di conoscere l'ente – si occupa solo di due tipi di nature: da un lato, le essenze stesse o forme attuali presenti nell'ente, dall'altro, quegli accidenti che le cose possiedono *grazie* alla loro forma attuale.

Anche nella filosofia di Bruno la conoscenza scientifica degli enti si sviluppa su due momenti, corrispondenti al cogliere l'essenza e la sua relazione causale con gli altri attributi dell'ente, essenza che viene addotta, poi, come causa di essi. In un senso molto simile a quello aristotelico, il Nolano stabilisce che nel momento divisivo tutta l'attività conoscitiva è orientata a cogliere l'essenza comune agli enti numericamente distinti e, al tempo stesso, viene colta sotto una certa natura relazionale e causale; tuttavia, a questa operazione corrisponde una gnoseologia in cui il cogliere l'essenza universale è inseparabile dal cogliere i restanti attributi, siano essi particolari o universali: la *simplex apprehensio* è, per il Nolano, un'attività conoscitiva in cui il soggetto conoscente raccoglie la variabilità e la molteplicità degli aspetti entitativi in un'unità in cui l'essenza appare come l'elemento comune che si esprime in vari modi in ogni ente. Nella composizione, poi, queste relazioni sono intese come cause – o come condizione di *possibilità* – non solo di ciò che è comune negli enti, ma di qualsiasi aspetto che la cosa presenta. Ontologicamente, l'essenza così appresa, inseparabilmente dal resto degli aspetti entitativi, si determina come il potere o la capacità comune a diversi enti di *darsi* in natura in modi diversi, siano essi ultimi o particolari, o siano "semplicemente" possibili.

Questa conclusione permette dunque di giustificare pienamente l'ipotesi che ha orientato questo lavoro: la diversa portata oggettiva del metodo scientifico postulato da Aristotele e Bruno si basa su gnoseologie radicalmente diverse e al centro di questa divergenza non sta il fatto che la conoscenza scientifica sia subordinata alla determinazione dell'essenza-causa che permette di spiegare l'ente nella sua integrità o nei suoi aspetti, ma nel modo in cui il conoscente apprende questa essenza *nella* sua relazione con la totalità entitativa in cui è inserita. Nel primo caso l'essenza, in quanto opposta alle determinazioni particolari, costituisce un'opposizione che non va intesa solo in termini di differenza categoriale tra ciò che è comune e ciò che è individuale, ma soprattutto come un'opposizione in cui l'universale non può essere addotto come causa del particolare o, se si vuole, di tutti quegli aspetti che non sono comuni agli enti e che, come tali, non trovano la loro spiegazione nell'essenza o "tipo" a cui appartengono. Nel secondo caso, l'essenza è invece intesa come non opposta alle determinazioni particolari, ma come ciò in cui risiede la possibilità che gli enti dello stesso tipo si diano o si esprimano nei molti modi diversi in cui lo fanno.

Tuttavia, la profonda discrepanza che si può osservare tra i due autori – e che, come è stato argomentato, trova la sua base in due diverse teorie della conoscenza – non può fare perdere di vista un punto essenziale di accordo tra Bruno e Aristotele, punto sul quale questa analisi non si è adeguatamente soffermata. Intorno alla questione di cosa sia dimostrare – e, in definitiva, cosa sia "fare scienza" – si può scoprire senza molte difficoltà che per Aristotele e

Bruno la dimostrazione è sì il riferimento e il recupero esplicativi delle cause che spiegano certi fenomeni o *rationes* della cosa, ma, soprattutto e principalmente, la spiegazione causale è intesa come rinvio a un tipo concreto di causa, che non è altro che la *causalità formale*. Si noti che il primato che lo Stagirita dà alla dimostrazione attraverso il ricorso alla causa formale si osserva in almeno tre elementi che sono apparsi in questo lavoro. Ciò avviene, anzitutto, nella classificazione – raccolta nel terzo capitolo – dei diversi tipi di dimostrazione, una classificazione secondo la quale alcune vie dimostrative sono più perfette di altre: la dimostrazione *to dioti*, la più perfetta, è infatti sempre una dimostrazione per causa formale, che – dal punto di vista ontologico – non significa altro che l'essenza della cosa è intesa come causa fondamentale del fatto che l'ente presenti queste o quelle proprietà. In secondo luogo, il primato della spiegazione formale trova la sua naturale estensione nel fatto che i giudizi con cui si costruiscono gli argomenti o le dimostrazioni devono essere necessari, poiché sono proprio quelli che riflettono "specularmente" la relazione causale esistente tra l'essenza della cosa e alcuni dei suoi attributi. Infine, la si ritrova anche nella tesi aristotelica che i restanti tipi di causalità osservati in natura – ossia la causalità materiale – non forniscono al conoscente l'idea di "necessità", poiché non esiste una dimostrazione propriamente scientifica dei fenomeni governati da tali tipi di causalità. Per certi versi, si può dire la stessa cosa anche rispetto alla *nova filosofia* di Bruno: nel suo interesse per la dimostrazione *per aequiparantiam*, anche il testo bruniano mostra che l'essenza della cosa vale come asse fondamentale della dimostrazione, poiché è questa che permette di spiegare causalmente – secondo le sfumature che sono state segnalato – l'esistenza di tutti gli attributi o proprietà degli enti.

È evidente che con tutto ciò non si intende affermare che in entrambi i programmi filosofici l'esistenza ontologica di altri tipi di causalità sia annullata o negata, né sia negata la possibilità al soggetto conoscente di determinarli o conoscerli adeguatamente. Si tratta solo di segnalare che il primato dato alla causalità formale, insieme all'affermazione di altri regimi causali, è fonte di diversi problemi. Per esempio, è possibile interrogarsi sulle relazioni ontologiche o reali che, in natura, si scoprono tra i diversi regimi causali; allo stesso tempo, è possibile interrogarsi sull'articolazione di queste relazioni *entro* un "sistema" coerente di conoscenza che rende possibile conoscere la miriade di eventi, relazioni, fenomeni o fatti che si verificano in natura attraverso la dimostrazione e che quindi si può chiamare "scientifico", nel senso aristotelico e bruniano del termine. Le particolari espressioni di queste domande sono, tra le altre, le seguenti: 1. se in alcuni casi sia possibile identificare il regime di causalità formale essenziale con l'idea di causalità efficiente – uno dei nodi più problematici delle tesi tomistiche riguardanti le relazioni tra *ens* ed *esse*<sup>687</sup>; 2. se sia possibile articolare, in vista di certi fenomeni "insoliti", la causalità formale con la causalità efficiente e finale (e questo è ciò che si

---

<sup>687</sup> Questo è l'asse problematico su cui Cornelio Fabro basa la sua interpretazione del pensiero tomista. A questo proposito si veda Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino* (Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2010). 349-50.

può osservare nella nozione aristotelica di "necessità per accidente", con la quale egli cerca di spiegare la possibilità dell'esistenza della mostruosità<sup>688</sup>); 3. se la conoscenza della causalità necessaria possa essere "riflesso" di alcune relazioni che, nel reale, hanno *di fatto* un tale carattere relazionale e causale – e questo è ciò che è possibile osservare nelle critiche, già pienamente moderne, della teoria aristotelica – ad esempio quella di Hume. Pur non potendo soffermare l'analisi su questioni così cardinali, si è potuto mostrare (brevemente e nei limiti di questo studio) che la proposta di Bruno si inserisce in un contesto filosofico in cui, come sottolinea Kristeller<sup>689</sup>, non si è ancora rivelato un fondamentale elemento di rottura tra la concezione classica e quella moderna della "scienza": il primato che nelle moderne riflessioni sul metodo scientifico verrà dato alla causalità efficiente a discapito di quella formale. In questo senso, e come una sorta di "prefigurazione" di questo cambiamento, gli autori della Tarda Scolastica e del Rinascimento evidenziarono una serie di problemi, tra i quali spicca l'opportuna delimitazione, definizione e distinzione tra la relazione causale che nell'aristotelismo è chiamata "formale" e quella chiamata "efficiente".

Nel contesto della teoria aristotelico-scolastica della causalità formale e della tesi del suo primato nelle spiegazioni scientifiche, c'è almeno un problema che fu evidenziato dall'Aquinate e anche da Raimondo Lullo, e nel quale il Nolano intravvide sicuramente i presupposti fondamentali che gli permisero di elaborare la sua proposta. Questo problema può essere formulato, nel suo senso tecnico, in questo modo: talvolta la dimostrazione per causa formale sembra riflettere o riprodurre un tipo di causalità che non è "puramente" formale, ma efficiente, e che, come tale, presenta uno dei tratti tipici che Aristotele attribuisce a questo tipo di causalità, ossia il suo carattere "estrinseco". In altro modo: ci sono casi in cui le dimostrazioni *to dioti* possono servire a spiegare non solo le proprietà che uno *stesso* ente possiede *perché* è di questa o quella essenza, ma anche a spiegare i movimenti, i cambiamenti o i processi che avvengono in *altri* enti a causa delle relazioni che mantengono con il primo. In questo senso, si può intuire che la difficoltà è doppia. Da un lato, si assiste infatti a una sorta di mescolanza – o forse "confusione" – tra la causalità formale, solitamente utilizzata per spiegare la struttura o gli attributi che necessariamente appaiono negli enti che partecipano della stessa essenza, e la causalità efficiente, di solito utilizzata per spiegare gli attributi che l'ente presenta in virtù del suo inserimento nel plesso di relazioni causali che costituiscono la natura o in virtù delle relazioni che mantiene con altri enti. E, dall'altra parte, si assiste a una sorta di "rottura" o "frattura" con il principio fondamentale che governa la gnoseologia aristotelica e secondo il quale le diverse operazioni cognitive che segnano il metodo scientifico *devono* riflettere specularmente gli aspetti reali o le relazioni che gli enti mostrano.

---

<sup>688</sup> Aristóteles, *Reproducción de los animales*, IV, 3, 767b15, 249. Aubenque studia questa nozione in Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 372-5.

<sup>689</sup> Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, 70-2.

Come è stato osservato, ci sono alcuni elementi nella teoria di Lullo – e, per il tramite di essa, in quella di Bruno – che si sviluppano in intima connessione con questo problema. Si è visto nel secondo capitolo che Lullo sostiene una nozione dell'essenza dell'ente che è intesa come causa formale in due sensi: l'essenza è o una causa intrinseca – se gli effetti causati da essa sono dati *nell'ente* stesso – o una causa estrinseca – se gli effetti sono dati in *un altro* ente. Un esempio tipico di questo fenomeno è quello del fuoco, la cui essenza – "essere caldo" – permette di spiegare causalmente le sue proprietà intrinseche o immanenti, come lo stesso "essere caldo" o forse "essere incandescente". Ma, allo stesso modo, l'essenza di questa entità può essere addotta come causa di proprietà che si verificano *in* altre entità, come l'aria che è riscaldata *dal* fuoco. Così, la doppia considerazione sotto la quale cade talvolta l'essenza comporta l'inesistenza di un criterio che permetta di determinare con certezza se l'essenza è un elemento causale formale o efficiente. Le brevi note che, durante questo lavoro, sono state espone intorno alla filosofia di Lullo permettono di affermare quasi con totale certezza che la sua teoria dei correlativi mira precisamente a risolvere questa difficoltà. Come si è visto, Lullo comprende che l'essenza di una cosa comporta tre "aspetti" (che esprime grammaticalmente grazie alle desinenze: *-are, -bile e -ivum*) e che ontologicamente contano sia come ciò che fa sì che l'entità abbia le *sue* proprietà sia come ciò che è causa delle modificazioni, movimenti o cambiamenti che, in virtù della sua relazione reale ed effettiva, quell'entità esercita su *altri*. Così, che l'uomo sia un certo *homificare*, un *homificativum* e un *homificabile* permette di capire che questi "aspetti" essenziali sono causa in un doppio senso: sia che *questo* uomo (o tutte le cose che sono uomini) presentano certe proprietà come la razionalità, sia che l'uomo può "omificare" o esercitare la sua influenza causale su altre nature – ad esempio: il corso naturale di un fiume viene "omificato" per mezzo della costruzione di una diga –.

Seguendo questa tesi, e modificandola, Bruno comprende che la doppia considerazione dell'essenza, già intesa come causa formale ed efficiente, non va operata in virtù di una differenza nell'oggetto o, per così dire, nel "luogo" in cui si esercita l'influenza causale. In altre parole: si può affermare che l'essenza è in ogni caso depositaria di una doppia causalità, formale ed efficiente, indipendentemente dal fatto che la sua "azione" sia intrinseca o estrinseca. La sua concezione dell'essenza come potenza non contiene altro: come potenza, l'essenza non solo fa sì che *formalmente* tutte le cose che sono della stessa essenza presentino queste o quelle proprietà comuni, ma è anche il principio o la condizione che *rende possibile* che l'ente possa cambiare, acquisire nuove determinazioni o *modificarsi*, così come l'essenza potenziale di ciò che è l'uomo è la condizione di possibilità per qualsiasi uomo di esercitare le sue capacità – cioè razionalità, discorso, credenza religiosa – in modo diverso. Una prova di ciò è l'interesse bruniano per le dimostrazioni *per aequiparantiam*. Come si è visto, tutta la sua proposta si basa sulla tesi che la considerazione intrinseca o estrinseca della causalità formale è identica ai diversi modi o "momenti" in cui questa attività causale si compie: come causa formale, l'essenza è alla base dell'acquisizione da parte dell'ente di diverse proprietà comuni (o

"necessarie") che determinano e spiegano la sua struttura, anche se non totalmente; come causa efficiente, l'essenza è alla base del fatto che l'ente sia *distinto* dagli altri e, quindi, vale come spiegazione causale delle restanti qualità e attributi che compongono l'ente nella sua totalità.

2. In relazione al secondo punto, è ora necessario spendere qualche parola sulle critiche umaniste alla teoria aristotelica, poiché, come è stato detto, esse sono anche una fonte di ispirazione per la *nova filosofia*. Nel primo capitolo si è presa in esame la concezione aristotelica e bruniana del metodo scientifico: il metodo è un'attività conoscitiva che si propone come fine la conoscenza della natura e, affinché ciò sia possibile, il conoscente deve "attraversare" varie fasi nelle quali comprenderà progressivamente il reale nei suoi vari aspetti e nelle relazioni che si stabiliscono tra di essi. Naturalmente, questo non significa che nella tradizione aristotelica – così come neanche in Bruno – "conoscenza" e "conoscenza scientifica" siano considerate nozioni sinonime. In altre parole: la delimitazione del metodo scientifico non vale come una definizione di ciò che è la conoscenza umana nel suo pieno orizzonte di possibilità, ma come un discrimine normativo di un tipo peculiare di conoscenza, governata da regole e procedure diverse e il cui culmine è l'esercizio dimostrativo. Una buona prova di ciò è, come si è visto, l'ampia definizione semantica del concetto di "somiglianza" presente nei nostri autori. "Essere simile" è una nozione in cui i due elementi che concorrono nella conoscenza – il soggetto e il mondo – sono inestricabilmente legati, e tale legame avviene non solo nei parametri dell'attività divisiva o compositiva, ma anche in altre modalità come quelle della sensibilità e dell'immaginazione. Per questo motivo, la tesi esposta in quelle pagine, che gli umanisti cioè incorrono in un certo eccesso quando si tratta di valutare gli assi fondamentali della filosofia di Aristotele è ora meglio compresa: se in questi autori si trova l'affermazione della "sterilità" o incapacità del metodo conoscitivo proposto nella tradizione aristotelico-scolastica, a ciò si deve criticamente controbattere che tale definizione del metodo non è altro che l'applicazione concreta di una teoria della conoscenza che in ogni caso appare esposta in modo più ampio e che non esclude, come tale, la possibilità radicata nel sistema delle facoltà umane di apprendere o conoscere il reale in modi diversi.

Un'ulteriore questione è poi costituita dal fatto che Aristotele stesso enuncia, in non pochi dei suoi testi metodici, una certa superiorità della conoscenza articolata secondo la scienza. Non si può vedere in ciò un mero tentativo "assiologico" di mostrare la superiorità di un tipo di conoscenza su altri – elemento che faceva parte della critica umanista – ma, cosa molto più rilevante, si tratta di un tentativo di fondare e giustificare la possibilità stessa che ha il conoscente di conoscere ragionevolmente, di elaborare teorie, di sottoporle al vaglio pubblico e di offrire una visione coerente degli aspetti e delle dinamiche che costituiscono la totalità del reale. E nonostante ciò – e qui sta uno dei punti più problematici della sua esposizione – la sua definizione di cosa sia la conoscenza scientifica è spesso costruita

*escludendo* le caratteristiche di altre possibili forme di conoscenza umana. La stessa idea può essere espressa dicendo che anche quando la teoria dell'astrazione – e il suo "rovescio", la *conversio ad phantasmata* – si posiziona come un *mezzo* per spiegare il passaggio che va dalla conoscenza offerta dalle facoltà inferiori alla conoscenza raggiunta in virtù di quelle superiori, permangono alcuni aspetti della conoscenza "superiore" che sembrano non avere alcuna connessione con ciò che viene appreso dalle facoltà inferiori, il che, a sua volta, è fonte di diversi problemi. Un esempio di questa problematica "disconnessione" è l'insistenza della scuola aristotelica sul fatto che le determinazioni particolari della cosa, per quanto fondamentali nella "genesi" della conoscenza delle sue determinazioni universali, non possono essere successivamente riconosciute scientificamente, così che, in ultima analisi, ogni natura particolare apparirà come inspiegabile nelle sue cause o condizioni. Così, anche quando la comprensione dell'universale dipende dalla precedente comprensione del particolare, né la *conversio* – limitata alla conoscenza delle proprietà o degli effetti comuni – né il filo causale espresso nella dimostrazione – limitato, allo stesso modo, alla conoscenza degli effetti comuni, propri o necessari dell'essenza – permetterà di conoscere ciò che è particolare nella cosa. In breve, si può dire che lo Stagirita non mette in adeguata relazione l'insieme delle regole e degli assiomi su cui poggia il suo metodo scientifico, presenti negli *Analitici*, con la sua teoria dell'astrazione e della conoscenza immaginativa, presente nel *De anima*<sup>690</sup>. In questo senso, nelle sue spiegazioni di ciò che è conoscere scientificamente, lo Stagirita decanta gradualmente una gnoseologia in cui non gli interessa mostrare come la conoscenza non scientifica della natura possa essere corretta, modificata o raddrizzata verso le sue forme più perfette. Una tale connessione – che rimane oscura nella sua opera – avrebbe permesso, infatti, una migliore giustificazione della possibilità della conoscenza scientifica, e questo nella misura in cui non si sarebbe più trattato solo di opporre una conoscenza meno perfetta e una conoscenza più perfetta, ma di incardinare entrambe, totalmente e pienamente, nella struttura cognitiva dell'uomo.

Al di là di queste particolari osservazioni, quanto esposto in questa tesi ha cercato di rendere più chiaro il profondo progresso che il pensiero di Giordano Bruno suppone rispetto alle difficoltà segnalate. Un buon modo per comprendere ciò, può procedere dal ribadire che, come si è visto brevemente nell'*Introduzione*, non si trova nei suoi testi un interesse a sostenere la superiorità di un tipo particolare di conoscenza – tra i quali si assume anche quello della scienza stessa – su altri, ma piuttosto uno sforzo per spiegare e fondare la diversità dei modi e dei metodi possibili del sistema conoscitivo umano. Questa posizione può essere rinvenuta, ad esempio, nel primo capitolo, quando si affronta il debito di Bruno verso il pensiero umanista: seguendo la tesi di Ciliberto, è lì osservato che il Nolano si appropria di una diversità di architetture discorsive che, nella sua opera, non valgono solo come strumento espositivo o come strumento a partire dal quale costruisce la propria filosofia, ma come espressione del

<sup>690</sup> Manuel Sacristán Luzón, *Papeles de Filosofía: panfletos y materiales II* (Barcelona: Icaria, 1984), 244.

vivo interesse che Bruno ha nel sostenere che il desiderio umano di conoscere la natura possa essere sviluppato e raggiunto facendo uso delle procedure e dei metodi più diversi. Ciò non impedisce, come è stato detto, che le sue riflessioni su questo tema non siano attraversate dal desiderio di offrire spiegazioni sul fondamento ultimo e comune ad ogni metodo, fondamento che, a sua volta, permette di spiegare l'intima connessione tra le conoscenze offerte dal metodo scientifico e quelle offerte da altri tipi di conoscenza. Non si tratta, dunque, di stabilire una mera separazione tra gli oggetti che possono essere riconosciuti in un modo e quelli che possono essere riconosciuti in un altro ma, piuttosto, di indagare quali sono le condizioni generali che rendono possibile questo fenomeno nella sua totale ampiezza e variabilità.

Seguendo questa impostazione, è stato così evidenziato che nella sua peculiare gnoseologia l'immaginazione è il luogo in cui il soggetto conoscente e il mondo entrano in contatto "primigenio" e che, pertanto, la facoltà immaginativa si pone come l'asse centrale che permette di spiegare non solo i diversi modi possibili di conoscenza ma, cosa più rilevante, la radicale *continuità* esistente tra il modo in cui questa facoltà apprende il reale – dando origine a diversi tipi di conoscenza, come quelli propri della poesia – e il modo in cui lo fanno le facoltà "superiori". Per comprendere ciò è utile rimarcare che Bruno prende posizione tra le due principali teorie che, nel Rinascimento, cercavano di spiegare la relazione tra l'immaginazione e le altre facoltà dell'uomo. Da un lato, secondo la prospettiva aristotelica, essa appare come *subordinata* alle facoltà superiori – e questo è di nuovo un indice dell'incapacità della filosofia aristotelica di "reindirizzare" la conoscenza universale propria della scienza verso la conoscenza del particolare propria della *vis imaginativa* -; dall'altro, cioè il platonismo, essa appare come una facoltà indipendente, capace di una serie di operazioni che sembrano perfino separate dalle operazioni proprie delle facoltà superiori. È facile vedere – come è stato esposto principalmente nel secondo capitolo – che il Nolano non cede a nessuno di questi estremi, ma cerca di articularli assumendo e unificando elementi importanti di entrambi i registri teorici. *Ex parte Platoniorum*, Bruno insiste nel segnalare che l'immaginativa è una facoltà a suo modo autonoma, in quanto depositaria di un'attività in cui tutti i dati che il soggetto conoscente raccoglie dalla sensibilità sono collegati, sintetizzati e strutturati in diversi ordini figurativi, poiché non tutti gli ordini così generati rispondono al tipo di conoscenza "universalizzante" o "causale" propria del metodo scientifico. È così, ad esempio, per le associazioni che si trovano nelle poesie del *De umbris* o del *De imaginum*, così per certe immagini in cui le associazioni tra "parti" si rivelano pienamente affettive, mnemoniche, "visive", ecc. Ma, al di là di questi esempi, Bruno insiste costantemente sul fatto che le facoltà "superiori" debbano effettivamente lavorare *con* i costrutti immaginativi ed è in questo senso che si può dire che l'immaginativa appare *ordinata* anche *per* loro: è ciò che accade, ad esempio, nella stessa apprensione semplice, in cui la comprensione è in grado di universalizzare gli schemi figurativi per "capirli" come rappresentanti di certi elementi o

aspetti comuni che entità numericamente diverse presentano, senza però annullare conoscitivamente tutti quegli aspetti che rendono le entità numericamente diverse.

Così, se in Aristotele si trova un approccio incapace di determinare pienamente e completamente la relazione tra modi scientifici e non scientifici di conoscere il reale – un'incapacità la cui espressione ultima è l'impossibilità di *dimostrare* scientificamente il particolare – in Bruno si assiste a un superamento di questo problema che, gnoseologicamente, poggia sulla continuità tra gli atti propri delle facoltà sensibili e immaginative e gli atti propri di quelle intellettuali. Più precisamente, il fatto che le operazioni compositive e divisive siano indissolubilmente legate alle operazioni immaginative, costituisce l'idea che permette al Nolano di giustificare che esiste la scienza di tutti quegli oggetti che cadono fuori dal limite del metodo aristotelico: infatti, se già nella composizione l'essenza stessa è colta nella sua relazione inseparabile con i restanti attributi entitativi, di qualsiasi natura essi siano, e se la composizione permette di determinare tale relazione come condizione di possibilità della stessa, allora, "fare" scienza non è altro che esplicitare tale relazione nella forma propria delle dimostrazioni. Una tale prospettiva permette, quindi, non solo di collegare i diversi tipi di conoscenza, ma anche di offrire una considerazione più ampia di ciò che è fare scienza o di ciò che è spiegare certi aspetti della struttura dell'ente.

3. Per quanto riguarda il terzo punto, come è già stato evidenziato, è possibile concludere riflettendo sulla relazione tra la tesi principale – che indica il fatto che il metodo di Bruno ammette la conoscenza scientifica degli aspetti particolari e possibili delle cose – e altri elementi rilevanti della sua filosofia. È evidente che un tale tentativo deve essere accompagnato da alcune limitazioni, poiché la filosofia di Bruno comporta non pochi elementi limite e problematici. Si intende sottolineare, anzitutto, come si è visto nel primo capitolo, che Bruno stabilisce una stretta correlazione, parallelismo o relazione speculare tra i diversi modi possibili di *conoscere* il reale – e, quindi, di esprimerlo o dirlo – e il reale stesso, modi che gli piace denominare "chiave", "arte" o "metodo". In questo contesto, elabora una riflessione filosofica volta ad analizzare i due elementi essenziali attraverso i quali si sviluppa l'esercizio della ragione scientifica: i concetti e le loro relazioni. Che il metodo scientifico sia un riflesso del mondo significa quindi che qualunque cosa di "speculare" si possa trovare nelle relazioni concettuali debba riferirsi alle cose che popolano il reale, in riferimento alle loro relazioni reali ed effettive: il mondo è un insieme di stati di cose in relazione, e i concetti o termini devono sembrare relazionarsi tra loro come le cose stesse si relazionano tra loro o con le loro proprietà. Nel *De gli eroici furori* Bruno spiega che l'esercizio speculativo risponde al desiderio ultimo dell'uomo di conoscere la *totalità* del reale o, come è lì definito, «Diana nuda». Questa tesi è dunque e propriamente centrata intorno a questo punto teorico: si tratta di esaminare in che senso il metodo scientifico di Bruno e la sua fondazione gnoseologica rispondono a tale istanza. A questo proposito, è utile proporre qui una breve panoramica su



uno dei problemi principali che la filosofia di Bruno presenta, ossia il suo appropriarsi di un metodo concreto e sufficientemente approfondito nella scuola aristotelica per riprodurre "specularmente" un mondo o una natura radicalmente estranea a quella pensata da Aristotele.

In termini generali, si è visto che nell'ontologia bruniana – complessa, variegata e piena di infinite sfumature e ricchi motivi – si assiste alla definizione di un mondo in cui esiste una sola e unica Sostanza infinita, l'unica cosa a cui si applica propriamente il nome di "essere". La Sostanza, pur essendo una, unica e indivisibile, si dà nel reale come un insieme di infinite differenze e, quindi, come una trama di molteplici entità che hanno valore di accidenti. Più in profondità, si può dire che questa filosofia – che è tanto fisica quanto metafisica – descrive un paesaggio tripartito, una stratificazione in cui il reale appare dato in tre livelli distinti e concatenati: la Sostanza, unico essere ed essenza di tutte le cose e al di là di tutte le cose; i suoi accidenti o modi, contrazioni che vengono a limitare l'infinità della Sostanza o a "concentrarla" in determinate regioni distinte, senza dividerla; gli individui, nel senso dei soggetti conoscenti, vertici ultimi di una natura che è, incomprendibilmente, espressione multipla di un Uno che è indiviso. Insieme a questa tesi, e in quanto derivata da essa, assume valore anche l'antichissima idea che *tutto è in tutto*. Per la tradizione aristotelica, gli enti naturali, come individui o composti, non sono mai depositari di una sola formalità – così come Socrate non è solo un uomo o una certa formalità essenziale, ma anche il figlio di Sofronisco, quello che (ora) suona il flauto, il maestro di Platone e mille altre cose. In Bruno, però, il fatto che nelle cose della natura ci sia una certa coesistenza – o, meglio ancora, commistione – di proprietà, qualità e caratteri raggiunge estremi parossistici derivati proprio dalla sua ontologia della Sostanza: se, come è già noto, la Sostanza si pone come essenza intima e indivisibile di tutte le cose e in tutte le cose, non si può dire di essa se non che è tutta in tutti; per lo stesso motivo, egli sosterrà anche che tutto è *in* tutto e che tutto è *da* tutto.

Bruno è dunque interessato ad elaborare un *metodo*, un'architettura discorsiva o una logica – in realtà, non una, ma molte – che sia per l'uomo uno strumento con cui delineare tutti questi strati attraverso l'instaurazione di diverse relazioni o "combinazioni" tra concetti. Come si è visto, tra i metodi possibili, Bruno dedicò un'attenzione speciale all'*Ars* di Raimondo Lullo, elaborando diversi testi di commento in cui si sforzava di correggere quelli che, ai suoi occhi, erano gli impedimenti e i limiti di un metodo la cui funzione originale era quella di provocare, attraverso l'arte della ragione, la conversione di musulmani ed ebrei al cristianesimo. Allo stesso modo, quando Bruno era professore a Wittenberg, commentò uno dei trattati logici fondamentali dell'antichità, i *Topici* di Aristotele, e sicuramente era nelle sue intenzioni commentare anche le *Categorie* e i due *Analitici*. Questo lavoro si è concentrato soprattutto sull'appropriazione da parte di Bruno del metodo che lo Stagirita ha sviluppato nei suoi testi, un metodo che è, per parte sua, lo specchio limpido della sua ontologia. Non può dunque non apparire strano che Bruno si appropri del metodo di Aristotele per rispecchiare un mondo radicalmente diverso da quello dello Stagirita: se c'è una sola Sostanza che è

l'essenza di tutto e nello stesso tempo è al di là di tutto, se Bruno la intende come puro agire, se la sua ontologia fa delle cose meri accidenti, modi, fluttuazioni atomiche, ecc., come è possibile pretendere che si possa predicare propriamente della natura, la cui struttura, norme e relazioni sono basate su presupposti ontologici e categorie così divergenti?

Per iniziare ad approfondire entrambe le questioni, si reputa che sia anzitutto utile applicare gli stessi schemi argomentativi che nel primo capitolo di questo lavoro erano già stati posti come nodi fondamentali dell'indagine. È chiaro che la principale difficoltà riguarda, in definitiva, la relazione che si può stabilire tra le parole e le cose e, concretamente, la relazione che esiste, da un lato, tra i concetti e le realtà che essi riflettono e, dall'altro, tra i giudizi – costruiti per mezzo del legame, combinazione o connessione di diversi concetti – e le realtà che anche così vengono rispecchiate. In questo senso, si può cominciare dall'indagare il modo in cui i concetti, presi indipendentemente dalle loro relazioni predicative, rispecchiano il mondo, per passare successivamente a studiare le relazioni ontologiche che le relazioni predicative riflettono. Un buon modo per illuminare la teoria bruniana del concetto – e *con* essa e *da* essa le implicazioni che contiene rispetto alla teoria dei giudizi – è dunque metterla brevemente in relazione con la sua ontologia. Secondo il Nolano, i concetti con cui l'uomo «riflette» o "rispecchia" il reale non sono mai segni di una sola formalità – qualunque sia la loro natura – ma sono piuttosto segni *complessi*, dove la loro complessità viene ad indicare che ogni concetto include in sé – e quindi è indice di – una molteplicità di *rationes* di diverso statuto, che vengono a concentrarsi in un solo nome. Se si vuole, un concetto come "albero" non è la *vox* associata all'apprensione di una sola formalità presente nel mondo – "alberità" –, ma la voce associata all'apprensione, ordinata e sistematica, di un insieme molto ampio di aspetti, tra i quali figurano, sì, "essere un albero", ma anche "essere vegetativo", "essere acquatico e terrestre", "essere verde", "avere radici", "avere un tronco", "avere rami", "essere una fonte di cibo e protezione per vari animali", "essere una fonte di prodotti curativi", "essere *ciò che* è il legno", e così via. Al contrario, è proprio della scuola aristotelica sostenere che nessun concetto ha questo carattere complesso: i concetti aristotelici – siano essi universali o particolari – sono il nome di una unica *ratio* indivisibile. Più precisamente, anche se ci sono certi concetti in cui è possibile discernere le varie connotazioni che li compongono – come "uomo" è la composizione di "animale" e "razionale" – non consegue che queste formalità abbiano lo stesso valore di quella la cui composizione, congiunzione, combinazione o somma dà il concetto nel suo senso pieno o totale. In questo senso, i caratteri così delineati non sono e non possono essere messi in relazione in quanto parti di un "ordine", poiché sono soltanto "aspetti" di una formalità unica. Dunque, con la sua peculiare teoria del concetto il Nolano arriva ad esercitare una critica profonda di questo modo di concepire le entità mentali, facendo di esse una sorta di "sistemi", cioè intendendole come insiemi di caratteri diversi che non sono semplici aspetti di un'unità indivisibile, ma vere e proprie parti la cui combinazione, relazione o congiunzione offre il senso pieno o totale del concetto di cui fanno parte. Come è

possibile aspettarsi - in virtù di un "principio" di rispecchiamento - quando ciò avviene, è perché nella natura stessa si verifica un tale intreccio di proprietà.

Seguendo ciò - come è approfondito nel terzo capitolo -, risulta evidente che se i concetti sono complessi, l'atto di predicare *un* concetto *da* un altro implica, immediatamente, mettere il soggetto in relazione non solo con la natura menzionata nel nome del concetto, ma anche con il resto delle formalità che il predicato coniuga o racchiude sistematicamente. Così, si è visto che nel momento in cui è definito convenzionalmente il concetto di "albero" come "essere vivente vegetativo con un tronco legnoso e ramificato", Bruno stabilisce che con la nozione complessa di "vivente vegetativo" è predicato dal soggetto non solo la sua capacità di compiere certe funzioni vitali secondo un modo peculiare, ma la totalità dei modi in cui la vita si svolge in natura - secondo il vegetativo, l'animale, il razionale, e così via. Pertanto, ciò che è "vegetativo" comprende le molteplici attitudini degli esseri che "vivono" in questo modo, come nutrirsi di minerali terrestri, di acqua, di sole, di diossido, di mosche e zanzare, o forse di fertilizzanti prodotti dalla tecnologia umana; il "vegetativo" comprende anche le attitudini a riprodursi sessualmente o no, a relazionarsi e svilupparsi secondo diversi processi allelopatici, a servire diversi scopi umani - tecnici, artistici, intellettuali -, a decomporsi in molteplici modi e dimensione, et cetera. Allo stesso modo e per estensione, avviene con l'"avere tronco" o "fusto" che si articola secondo diverse tessiture e consistenze, secondo il modo in cui è regolata l'irrigazione interna, ecc. Insomma, è tipico del pensiero di Bruno - e in questo egli è non poco debitore delle derive neoplatoniche che pervadevano tutto il Medioevo - comprendere che nulla è convenientemente definito, delimitato o compreso finché non gli è stato offerto il suo "proprio posto" nell'intera rete di idee o *rationes* che si intrecciano, si mescolano o si congiungono in ogni intenzione conoscitiva. L'antichissima tesi dell'*omnia in omnibus* e dell'*omnia ex omnibus*<sup>691</sup> è dunque strettamente legata non solo al carattere complesso che Bruno attribuisce alle nozioni - e che ha la sua fonte e origine, come abbiamo visto, nella facoltà fantastica - ma anche alla sua teoria del giudizio, perché se tutto è in tutto, il nolano intuisce, allora, che *tutto può essere detto di tutto*<sup>692</sup>.

Prima di spiegare questo ultimo e fondamentale aspetto in modo più dettagliato, è necessario premettere quanto segue: negli usi naturali del linguaggio si è più che abituati a usare, di solito inconsciamente, alcune formulazioni con le quali, in un certo senso, si suppone che si possano esprimere cose proprietà o elementi che non sembrano convenire loro, almeno non in modo chiaro - come non sembra convenire all'albero il mostrare la sua vitalità in modo animale o nutrirsi di mosche e insetti. Ciò che è consueto ed apprezzato, come Bruno sa bene, è invece asserire proprietà animali dei nostri simili<sup>693</sup>. Piace dunque ignorare la logica del tutto

---

<sup>691</sup> Ci sono numerosi luoghi in cui Bruno afferma che tutto è in tutto e che tutto è da tutto. Vedi, per esempio, BOMN I, *De umbris*, 56; BOLC, *De immenso*, 180 y 317; BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1020; BDI, *Causa*, 284 o BOLC, *Summa term. metaph.*, 86.

<sup>692</sup> A questo proposito, si veda: BOM, *Lamp. trig. stat.*, 1404 y BOMN II, *De imaginum comp.*, 802.

<sup>693</sup> Per esempio, BDI, *Causa*, 196-7.

e delle parti<sup>694</sup>, e predicare attributi del tutto a ciò che non lo riguarda. Piace anche rendere temporale ciò che è spaziale o viceversa. O parlare dell'inesistente come se esistesse e, anche, universalizzare il particolare senza alcuna ragione logica per tale passaggio. È chiaro che gli studi contemporanei di filosofia del linguaggio, filosofia della logica, retorica, studi letterari, antropologia, psicologia, ecc. offrono risorse molto utili per spiegare e comprendere questi fenomeni. Così, se si asserisce di un proprio simile che "è un maiale", nessuno sano di mente ammetterebbe una relazione speculare tra quella persona e il maiale, ma analizzerebbe la predicazione appellandosi alla metafora, agli usi pragmatici e affettivi del linguaggio, alle relazioni di somiglianza tra le due cose, alla considerazione culturale di tale relazione e a una moltitudine di altri aspetti. Anche se c'è qualcosa di questo tipo in Bruno – e lo si può vedere nella sua feroce difesa degli usi retorici del linguaggio, nel suo impegno per il linguaggio allegorico, nella sua considerazione delle pratiche discorsive come una specie di 'magia' – si è visto che ci sono una serie di elementi nella sua filosofia che portano a pensare che il Nolano stia incorporando tali predicazioni *all'interno* dell'apparato tecnico-teorico che ha rinvenuto nei suoi predecessori e che, pertanto, devono essere studiati, quindi, attraverso alcuni elementi, regole e presupposti presenti nella dottrina logica aristotelica, ma anche nella dottrina logica neoplatonica e lulliana. Per fare un solo esempio che appare nel *De progressu*<sup>695</sup>, lì si dice che predicare "uomo" di un individuo significa determinare la sua specie o, il che è lo stesso, offrire un termine che esprime in modo incompleto ciò che la definizione esprime mediante la congiunzione di almeno due termini, cioè il genere e la differenza specifica. Secondo Aristotele un tale termine è univoco, il che significa che è sempre predicato nello stesso senso di individui diversi. Inoltre, il campo di applicazione del concetto – se si vuole, la sua estensione – è limitato a un insieme molto particolare di esseri, quelli il cui essere si risolve nell'essere "animale razionale". Tuttavia, nel *De progressu* Bruno afferma che "uomo" ha valore non solo in quanto specie univoca che significa "animale razionale", ma anche come concetto analogo perché, oltre a ciò, significa il modo di essere proprio di alcune cose che sono vive (*modo vivum*), ma anche il modo di essere di alcune cose che sono morte (*modo mortuum*), o il modo di essere di alcune cose che sono di pietra (*modo lapideum*) – ad esempio, le statue. Un altro esempio, che porta all'estremo la proposta di Bruno, emerge nel *De lampade*, dove si afferma che «di tutto si può dire tutto, come dell'uomo si può dire che è serpente, pianta, letto, agnello, leone, lupo, radice, ramo, tronco, frutto, mano, coda, dente e centomila altre cose»<sup>696</sup>. E, in un certo senso, deve essere propriamente così, perché a motivo del fatto che tutto è in tutto, gli uomini sono anche maiali, gatti, pietre, diamanti, fuoco, angeli, ninfe, dèi, freddi, caldi, malinconici, irascibili e tutto quello che si vuole predicare di essi.

<sup>694</sup> BOLC, *Artificium*, 391.

<sup>695</sup> BOLC, *De progr. et lamp.*, 43.

<sup>696</sup> «Sic enim de omnibus omnia dici possunt, ut de homine serpens, planta, lectus, ovis, leo, lupo, radix, ramus, stirps, fructus, manus, cauda, dens et alia centena millia». BOL, *De lampade comb.*, 337.

Qui sta, precisamente, la difficoltà più importante presentata dalla riflessione metodologica di Bruno, la cui soluzione può essere espressa sinteticamente come segue: dati alcuni argomenti, ci sono due condizioni che rendono possibile che tutto possa essere detto legittimamente di tutto ed esse riposano su altrettante proprietà logiche dei concetti: la prima è, appunto, che ogni concetto include in modo complesso e sistematico – come si è appena visto – un insieme di caratteristiche formali che danno costituzione alla sua stessa nozione o significato proprio. Per quanto riguarda la seconda, è sufficiente richiamare uno dei punti dell'ontologia bruniana sopra evidenziati: poiché per Bruno tutti gli enti naturali hanno valore di accidenti della Sostanza, la relazione tra questi due opposti poli deve quindi essere spiegata, nella sua ontologia, in termini causali o, in generale, in termini di derivazione: gli enti *derivano* dalla potenza infinita della Sostanza ed è *da* lì che ricevono tutte le loro determinazioni, sia universali che particolari. Si ritiene che tale aspetto teorico permetta di sostenere che, in definitiva, quanto è comune – o, in termini logici, ciò che è universale – a tutte le cose è dato dal fatto che esse appartengono alla stessa sfera potenziale, la quale però si esprime o si attualizza in modi diversi. Un altro modo di esprimere in termini più tecnici questa seconda condizione è che i concetti, anche presi al di fuori della proposizione, assumono come referente il reale stesso, poiché il reale è una trama di potenzialità "disposte" ad essere attualizzate in modi diversi. Entrambe queste proprietà del concetto vengono dunque a concorrere nell'esercizio effettivo della conoscenza scientifica e sono la risorsa che, come è stato spiegato, fa incardinare la teoria sul metodo sull'interesse bruniano di conoscere la natura nella sua totalità.

Come si è detto, e approfondendo quanto appena esposto, le riflessioni metodologiche di Bruno poggiano sulla tesi che i concetti sono *rationes* complesse che stanno per o si riferiscono a certi aspetti potenziali e reali della natura. Rispetto a questa peculiarità del concetto, è evidente che se i concetti sono complessi, l'atto di predicare *un* concetto *di un* altro – o di asserire un predicato *di* un soggetto – implica mettere il soggetto in relazione non solo con la natura significata dal nome del predicato, ma anche con il resto delle qualità formali a cui esso rimanda. È di particolare interesse la tesi, esposta nel terzo capitolo, che ogni concetto "include" nella sua nozione i suoi tipi logici inferiori, i quali sono in relazione logica con i "superiori". In questo senso, i concetti generici includono come loro elementi costitutivi i concetti specifici, in modo che ogni concetto generico è una *ratio composta da* più *rationes* che si riferiscono al "superiore" per mezzo della differenza specifica. Un caso simile si verifica con i concetti specifici, che includono in sé tutti i loro inferiori – i particolari, i propri e gli accidenti – e che sono legati al "superiore" per mezzo di relazioni che non sono più del tipo relativo alla differenza specifica, ma di natura diversa. E, dati questi sintetici rilievi, arriviamo di conseguenza a definire quanto segue: asserire o predicare un genere o una definizione *di* una specie presuppone il menzionare il sistema di specie in cui questa stessa è inserita e, quindi, fare appello al resto delle differenze specifiche che costituiscono il genere e a cui

appartiene come "parte" peculiare e distinta dalle altre; per la stessa ragione, predicare una specie *di* un particolare presuppone l'inserirlo in un sistema in cui il particolare appare dato assieme ad altri particolari, tutti ordinati sotto la stessa specie secondo una relazione che è del tipo di quelle menzionate dagli analoghi concetti. Lo stesso accade per la predicazione del proprio e dell'accidentale *della* specie, in cui l'atto di comprensione consiste nel mettere in relazione la natura menzionata nel nome della specie con tutte quelle che le sono proprie o che le appartengono accidentalmente perché fanno parte del suo sistema di riferimenti e le sono relative in virtù di relazioni "causali".

Come si vede, il fatto che in tutti questi casi predicativi i concetti che fungono da soggetti siano legati ai loro predicati per mezzo di relazioni che, in generale, indicano il loro appartenere a un insieme di nozioni tutte raccolte da una "superiore", è il risultato del fatto che i concetti stessi sono complessi di relazioni. Ma, cosa più importante, ne consegue anche che i diversi modi di predicare o asserire qualcosa su qualcos'altro danno forma, tra di loro e a loro volta, a un sistema. L'idea su cui ciò si sostiene è semplice, ma non le sue complesse ramificazioni, delle quali, qua, non si può dare pienamente conto: se affermare un concetto di qualcos'altro presuppone menzionare il "posto" che esso occupa, insieme ad altri, all'interno di un insieme complesso di *rationes*, allora questa posizione dipende tanto dalla sua collocazione come parte inferiore rispetto a un superiore, quanto dalla sua collocazione come superiore rispetto ai suoi inferiori. In termini meno astratti: se predicare per genere o definizione suppone di situare la specie all'interno di un sistema di specie e, da parte sua, tale specie è il superiore di un sistema che abbraccia particolari, propri e accidentali, allora *in* ogni modo di predicazione sono implicati gli altri, in virtù della complessa rete di relazioni che il testo bruniano lascia trasparire in non pochi momenti. Questa è, insomma, l'idea che sta alla base del fatto che tutto può essere detto di tutto: dire qualcosa di qualcosa implica, presuppone o è fonte di derivazione del resto dei modi di dire, una sistematicità che permette, in ultima analisi, di descrivere l'essere particolare di ogni cosa nella trama infinita di una natura in cui tutto è in tutto.

In questo modo, la prima proprietà del concetto, cioè il suo essere complesso, converge e, per così dire, si estende a tutta la teoria dei modi dei giudizi. Ma, inoltre, è anche possibile delineare questa convergenza facendo appello non più al carattere complesso del concetto – e alle conseguenze che implica – ma al suo contenuto "materiale", cioè al fatto che i concetti prendono come referenti certi elementi potenziali del reale. E questo ci permette di capire, ontologicamente, la tesi logica del "contenimento" dei tipi logici inferiori in quelli superiori e il suo confluire nella teoria dei giudizi. In generale, Bruno comprende che il contenuto materiale dei concetti può essere distribuito in due categorie fondamentali, quella del "che cosa è" e quella del "come è"; in questo senso, è d'accordo con Aristotele che le loro modalità predicative sono più che convenienti per descrivere il reale, ma a condizione che l'ontologia che le sostiene sia intesa in modo diverso. Una mossa del genere ricorda

l'inversione che lo stesso Ockham ha operato della dottrina aristotelica dei predicati: anche per Ockham i predicati sono modi di dire "ciò che è" e "come è", ma si dà il caso che nel reale *nulla* possa essere spartito tra le cose che sono e le cose che appartengono loro in quanto proprietà peculiari. Nella *nova filosofia*, e quasi come eco remota di questo passaggio teorico, si è trovato che i predicabili certamente asseriscono "cosa è" e "come è", ma a partire da un presupposto fondamentale, ossia che l'essere più proprio di ogni cosa è di carattere potenziale e non attuale. In questo modo, i predicati di genere, specie, definizione – che dicono "che cos'è" – serviranno ad esprimere ciò che ogni cosa è *nella potenzialità* di essere, nei suoi propri limiti, mentre i predicati che dicono "come è" avranno la funzione di menzionare quali, tra le molteplici potenze o possibilità che gli esseri contengono in sé, vengono ad essere come potenze attualizzate.

Dunque e finalmente, ritornando alla "forma" logica della predicazione, entro la quale si cerca di determinare il "posto" del soggetto nella rete di relazioni che incorpora il predicato, si può dire quanto segue: i concetti che stanno in "ciò che è" – che siano generici o specifici – indicheranno, in virtù della loro intrinseca complessità, una certa potenza d'essere che non è unica ma multipla – o forse infinita – e che, pertanto, *può* attualizzarsi in modi diversi o in funzione di atti diversi. Predicare un concetto con queste caratteristiche formali e materiali presuppone, allora, l'attribuire al soggetto *tutti* questi modi possibili. Se si vuole, e per esempio, un concetto generico – costituito dalle sue specie – è tale che il nome del concetto indica una potenza le cui molteplici ramificazioni, e quindi le cui *possibili attualizzazioni*, sono ciascuna delle sue stesse specie; così, come diceva Lullo, ciò che è proprio di "ciò che è uomo" si compie nel suo essere capace di molteplici atti: leggere, scrivere, pensare, navigare, pregare, combattere, e così via. Dire, dunque, che un soggetto "è un uomo" è dire che tutto ciò che riceve tale attributo è suscettibile di essere specificato in diversi modi di umanità, come "essere filosofo", "essere navigatore", "essere religioso", "essere guerriero", ecc; da parte loro, queste nature sono anche potenziali, poiché "essere filosofo" può essere dato secondo molteplici modi, tanto quanto "essere navigatore" o "essere religioso". Se dunque si vuole rendere questa proposta interpretativa più concreta, basta riassumerla come segue: il genere o la definizione, detto di una specie, dice che "ciò che la specie è" è una potenza molteplice radicata nella potenza infinita che è la Sostanza; la specie, detta di un individuo, sta all'individuo come potenza non più molteplice o circoscritta a una sfera determinata specifica, ma particolare, individuale, ultima e più concreta; da parte loro, i propri e gli accidenti, ciascuno a suo modo, indicano le varie realizzazioni dell'essenza potenziale inerente a ciascun particolare e, che è radicata, in ultima analisi, nella Sostanza stessa.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. Fuentes primarias

#### 1. Giordano Bruno

–*Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa.* Editado por Mino Gabriele. Milano: Adelphi, 2001.

–*Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile.* Editado por Giovanni Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 1985.

–*De gli eroici furori*

–*De la causa principio e uno*

–*De l'infinito, universo e mondi*

–*La cena delle ceneri*

–*Opere latine conscripta.* Editado por Felice Tocco et al. Napoli-Firenze: Morano, 1879-1891.

–*De innumerabilibus, immenso et infigurabili*

–*De monade, numero et figura*

–*De progressu et lampade venatoria logicorum*

–*De triplici minimo et mensura*

–*Summa terminorum metaphysicorum*

–*Opere lulliane.* Editado por Michele Ciliberto. Milano: Adelphi, 2012.

–*Animadversiones circa lampadem lullianam*

–*De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*

–*De lampade combinatoria lulliana*

–*Opere magiche.* Editado por Michele Ciliberto. Milano: Adelphi, 2012.

–*De rerum principiis, elementis et causis*

–*Lampas triginta statuarum*

–*Medicina lulliana*

–*Opere mnemotecniche I.* Editado por Michele Ciliberto. Milano: Adelphi, 2004.

–*De umbris idearum*

–*Opere mnemotecniche II.* Editado por Michele Ciliberto. Milano: Adelphi, 2009.

–*De imaginum, signorum et idearum compositione*

–*Explicatio triginta sigillorum*

–*Sigillus sigillorum*

#### 2. Aristóteles

–*Acerca del alma.* Editado y traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1983.



- Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Metafísica*. Editado y traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Reproducción de los animales*. Traducido por Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.
- Tratados de lógica (Organon) I*. Editado y traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
  - Categorías*
  - Tópicos*
- Tratados de lógica (Organon) II*. Editado y traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988.
  - Analíticos primeros*
  - Analíticos segundos*
  - Sobre la interpretación*

### 3. Tomás de Aquino

- Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M.* Editado por el Colegio de Editores de las obras de Santo Tomás de Aquino (Comisión leonina). Edición digital a cargo de Roberto Busa, disponible en el sitio <https://www.corpusthomicum.org>
  - Expositio libri Peryermenias*
  - Expositio libri Posteriorum*
  - Quaestiones disputatae De veritate*
  - Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*
  - Summa contra Gentiles*
  - Summa theologiae*
  - Super libros Boethii De Trinitate*
- Sobre el principio de individuación*. Editado y traducido por Paulo Faitanin. Pamplona: EUNSA, 1999.
- Comentario al libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Editado y traducido por Jorge Morán. Pamplona: EUNSA, 1999.

### 4. Otras fuentes

- Alberto Magno, *De anima*, en *Opera omnia Tomo VII, I*. Editado por Clemens Stroik. Münster: Coloniensis, 1987.
- Averroes, *Comentario breve a los Tópicos*. En *Averroes's Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Retic" and "Poetics"*, editado y traducido por Charles E. Butterworth. Albany: State University of New York Press, 1977.

- Avicena, *Libro de la Salvación*. En *Sobre metafísica (antología)*, editado y traducido por Miguel Cruz Hernández. Madrid: Revista de Occidente, 1950.
- Duns Scoto. *Lib. II Sententiarum*, en *Opera omnia: tomus duodecimus*. Editado por Ludovico Vivès. Paris: Bibliopolam Editorem, 1893.
- Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Traducida por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Nicolás de Cusa. *La docta ignorancia*, Editado y traducido por Manuel Fuentes Benot. Barcelona: Orbis, 1984.
- Porfirio. *Isagoge*. Editado y traducido por Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Anthropos: Barcelona, 2003.
- Ramon Llull. *Logica nova: jam Valentiae impressa anno 1512 et nunc Palmae cum libris Logica Parva, de quinque praedicalibus & decem predicamentis et de natura*. Edición digital de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, disponible en el sitio <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=397944>.

## II. Fuentes secundarias

- Aertsen, Jan
  - La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2003.
  - "Ontology and Henology in Medieval Philosophy". En *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, editado por E. P. Bos y P. A. Meijer, 120-40. Leiden-New York: E. J. Brill, 1992.
- Aguirre de Cárcer, Rafael Pascual. *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.
- Albadalejo, Tomás. "Semántica y sintaxis del texto retórico: *inventio, dispositio y partes orationis*". *Elua. Estudios de lingüística*, nº 5 (1989): 9-15.
- Aquilecchia, Giovanni. *Schede bruniane (1950-1991)*. Roma: Vecchiarelli, 1993.
- Armisen-Marchetti, Mireille. "La notion d'imagination chez les Anciens". *Palla. Revue d'études antiques* 26 (1979): 11-51.
- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1974.
- Barenstein, Julián. "La *demonstratio per aequiparantiam* en acto". *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, nº 31 (2014): 25-33.
- Batllori Munné, Miquel
  - "El lulismo en Italia (ensayo de síntesis)", *Revista de filosofía* 2, nº 5 (1943): 253-313.

- "El lulismo en Italia (ensayo de síntesis) (Continuación)", *Revista de filosofía* 2, nº 6 (1943): 479-537.
- Blum, Paul Richard  
 –*Giordano Bruno Teaches Aristotle*. Traducido por Peter Hennevel. Nordhausen: Traugott, 2016.  
 –"Heroic Exercises: Giordano Bruno's de *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola's *Exercitia Spiritualia*". *Bruniana & Campanelliana* 18, nº 2 (2012): 359-73.
- Boehner, Philotheus. *Lógica medieval. Un bosquejo de su desarrollo de 1250 a 1400*. Traducido por Fernando Álvarez Ortega. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Bonner, Anthony. *The Art and Logic of Ramon Llull: a user's guide*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Burnett, Charles y Mendelson, Andrew. "Aristotle and Averroes on Method: The «Oxford Gloss» to the *Physics* and Pietro D'Afeltró's *Expositio Proemii Averrois*". En *Method and order in Renaissance philosophy of nature*. Editado por Daniel A. di Liscia y Eckhard Kessler, 53-111. London: Aldershot, 1998.
- Cambi, Maurizio. *La macchina del discorso: lulismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*. Napoli: Liguori: 2002.
- Canone, Eugenio  
 –"Bruno e l'umanesimo". *Bruniana & Campanelliana* 15, nº 1 (2009): 11-27.  
 –*Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*. Pisa-Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 2003.
- Canone, Eugenio y Spruit, Leen. "Rhetoric and Philosophical Discourse in Giordano Bruno's Italian Dialogues". *Poetics Today* 3, nº 28 (2007): 363-91.
- Carannante, Salvatore. *Unigenita natura: Dio e universo in Giordano Bruno*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.
- Carbonell, Claudia. *Movimiento y forma en Aristóteles*, EUNSA: Pamplona, 2007.
- Carotti, Laura. *Giordano Bruno e i ramisti cantabrigiensis: un'ipotesi di lavoro. Tesi di Laurea*. Pisa: Università degli Studi di Pisa, 2013.
- Cesalli, Laurent. "Propositions: their Meaning and Truth". En *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, editado por Catarina Dutilh Novaes & Stephen Read, 245-64. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Ciliberto, Michele  
 –*Giordano Bruno*. Bari: Laterza, 2005.  
 –*La ruota del tempo: interpretazione di Giordano Bruno*. Roma: Editori Riuniti, 2011.
- Conforto, Giuliana. *Giordano Bruno e la scienza odierna*. Roma: Noesis, 1995.
- De Bernart, Luciana. *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza*. Pisa: ETS Editrice, 1986.

- De Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval*. Traducido por José Carlos Muínelo Cobo y Juan Antonio Gómez García. Barcelona: Marcial Pons, 2008.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Traducido por Marta Rojzman. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Eco, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*. Traducido por Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen, 1999.
- Ellero, Maria Pia. *Lo specchio della fantasia: retorica, magia e scrittura in Giordano Bruno*. Lucca: Maria Pacini Fazzi Editori, 2005.
- Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tomasso D'Aquino*. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2010.
- Faitanin, Paulo. *Ontología de la materia en Tomás de Aquino. Cuadernos del anuario filosófico 135*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- Fernández Rodríguez, José
- "El concepto en Santo Tomás". Anuario Filosófico 7, nº 1 (1974): 165-91
  - "El objeto de la lógica en Santo Tomás". Anuario Filosófico 8, nº 1 (1975): 153-205.
- Ferrer Rodríguez, María Pilar. "La inmaterialidad de la sustancias espirituales (Santo Tomás *versus* Avicibrón)". Cuadernos Doctorales: Teología 15 (1988): 153-215.
- Fidora, Alexander. "Les definicions de Ramon Llull: entre la lògica àrab i les teories de la definició modernes". Revista de llengües i literatures catalana, gallega y vasca 12 (2006): 239-52.
- Gambra, José Miguel. "La lógica aristotélica de los predicables". Anuario Filosófico 21, nº 2, (1988): 89-118.
- García López, Jesús. *Estudios de metafísica tomista*. Pamplona: EUNSA, 1976.
- García Norro, Juan José. "¿Es correcta la división aristotélica de los predicables?". Anuario Filosófico 35, nº 1 (2002): 165-82.
- Gatti, Hilary. *Giordano Bruno and Renaissance Science*. London-Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Gentile, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*. Firenze: Vallecchi Editore, 1920.
- Giglioni, Guido. "The Matter of the Imagination. The Renaissance Debate Over Icastic and Fantastic Imitation". Camenae 8 (2010): 1-21.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981.
- Gisbert Eugènia, "Metaphorice loquendo: de l'analogia a la metàfora en *Els començamenst de medicina de Ramon Llull*". Studia Luliana XLIV (2004):17-52.
- Granada, Miguel Ángel
- Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona: Herder, 2002.

- "Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno". *Rivista di storia della filosofia* 49 (1994): 495-532.
- La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona: Herder: 2005.
- Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Anthropos: Barcelona, 1988.
- Herrera, Óscar. "La esencia y la existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 37, nº 91 (1999): 115-22.
- Higuera, José. "El silencio de Aristóteles y los *praedicamenta* en la obra lulliana". *Anuario filosófico* 49, nº 1 (2016): 21-50.
- I Ger, Marc. "La cosmología de Ramón Llull". *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 23, nº 47 (2000): 295-314.
- Iribarren, Isabel, "The christological thought of Durandus". En *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*. Editado por Stephen S. Brown, Thomas Dewender y Theo Kobusch, 309-24. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Jaulent, Esteve. "El Ars Generalis ultima de Ramon Llull: presupuestos metafísicos y éticos". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): 87-113.
- Klein, Robert. "L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno", *Revue de Métaphysique et de Morale* 61, nº 1 (1956): 18-39.
- Kristeller, Paul Oskar
- El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Traducido por Federico Patán López. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Traducido María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Lécu, Régis. *L'idée de perfection chez Giordano Bruno*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Leff, Gordon. *William of Ockham: the Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Totowa New Jersey: Rowman and Littlefield, 1975.
- Livov, Gabriel. "Aristóteles y la definición científica de la ciudad-estado". *Síntesis. Revista de filosofía* 10, nº 1 (2016): 11-35.
- Lloyd, Anthony C. *The anatomy of neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Mancini, Sandro
- "Inmanenza e trascendenza nella filosofia bruniana: Spaventa, Gentile, Renda". En *Giordano Bruno nella cultura mediterranea e siciliana dal '600 al nostro tempo*, editado por Alberto Samonà, 21-45. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.
- La sfera infinita: identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*. Milano: Mimesis, 2000.

- Matteoli, Marco
- "Arte". En *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini I*, editado por Michele Ciliberto, 172-3. Pisa: Edizioni della Normale, 2016.
  - "Immaginazione, conoscenza e filosofia: l'arte della memoria di Giordano Bruno". En *Bruno nel XXI secolo: interpretazioni e ricerche*. Editado por Simonetta Bassi, 17-38. Firenze: Leo S. Olschki, 2012.
  - "Intelletto, immaginazione, e identità: la forza della contractio nell Sigillus sigillorum di Giordano Bruno". *Lo sguardo. Rivista di Filosofia*, nº 10-III (2012): 149.
  - "Metodo". En *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini II*, editado por Michele Ciliberto, 1229. Pisa: Edizioni della Normale, 2016.
  - Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2020.
  - "Principio di mediazione e posizione antigerarchiche in Raimondo Lullo e Giordano Bruno". En *La mente di Bruno*. Editado por Fabrizio Meroi, 397-409. Firenze: Leo S. Olschki, 2004.
- Meléndez Acuña, Germán. "La problemática general del método en Aristóteles", *Estudios de Filosofía*, nº 23 (2001): 65-86.
- Mertens, Manuel. *Magic and Memory in Giordano Bruno: the Art of a Heroic Spirit*. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Mié, Fabián. "Significado y mente en Aristóteles". *Journal of Ancient Philosophy* 12, nº 1 (2018): 28-95.
- Miele, Michele. "L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno". En *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea. Immagini. Testi. Document*, editado por Eugenio Canone, 29-50. Cassino: Università degli Studi, 1992.
- Millán-Puelles Antonio. *Obras completas II: Fundamentos de filosofía (1955)*. Madrid: Rialp, 2013.
- Miralbell, Ignacio. *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- Molina González, Liliana Cecilia. "El lugar de lo contingente en el mundo natural de Aristóteles". *Estudios de Filosofía*, nº 33 (2006): 99-121.
- Moll, Francesc de Borja. "Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull". *Studia Lulliana* 1, nº 2 (1957): 157-206.
- Ong, Walter J. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1958.
- Papi, Fulvio. *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze: La nuova Italia, 1968.
- Pastor, Jordi, "Filosofía y teología en Ramón Llull: la *demonstratio per aequiparantiam*". *Revista española de filosofía medieval* 9 (2002): 265-74.

- Paz Lima, Jimena
- "La materia primera y la *forma corporeitatis* en la física de Alberto Magno", *Pensamiento* 73, nº 276 (2017): 445-62.
  - "Materia e incoación según el pensamiento cosmológico de Alberto Magno". *Ideas y valores* 65, nº 162 (2006): 35-50.
- Pérez, Néstor Ortiz. "El método de investigación en la «filosofía de las cosas humanas», según Aristóteles". *Universitas Philosophica* 13 (1989): 89-98.
- Prieto López, Leopoldo José. "La crítica de Juan de santo Tomás del concepto suareciano de materia primera". *Scientia et Fides* 6, nº 1 (2018): 263-284.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1985.
- Rossi, Paolo
- Clavis universalis: arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960.
  - Francis Bacon: de la magia a la ciencia*. Editada y traducida por Susana Gómez López. Madrid: Alianza, 1990.
- Sánchez, Eduardo. *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles. Cuadernos del anuario filosófico 107*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Segura Peraita, Carmen
- "La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino". *Anuario Filosófico* 15, nº 2 (1982): 271-79.
  - "La formación del juicio en Santo Tomás de Aquino". *Revista española de filosofía medieval* (1993): 193-200.
  - "Verdad, juicio y reflexión, según Tomás de Aquino". *Anuario Filosófico* 21, nº 1 (1988): 159-167.
- Sellberg, Erlend "Petrus Ramus". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. En red: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/ramus/>
- Sellés, Juan Fernando
- "Acribia de los trascendentales metafísicos clásicos: los que son; los que no son; los problemáticos". *Revista española de Filosofía Medieval* 12 (2005): 161-78.
  - "El hábito conceptual y la distinción entre los universales reales y los universales lógicos según Tomás de Aquino", *Dianoia* 53, nº 61 (2008): 47-71.
  - Los hábitos adquiridos: las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino. Cuadernos de Anuario Filosófico 118*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Spaventa, Bertrando
- "Dell'amore, dell'eterno, e del divino di G. Bruno", En *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa I*. Napoli: Ghio, 1867.
  - "Il concetto dell'infinità in bruno". En *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa I*. Napoli: Ghio, 1867.

- La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Bari: Laterza, 1908.
- "Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno". En *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa I*. Napoli: Ghio, 1867.
- Spruit, Leen. *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- Suárez, Lucero, "La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances", *Revista Perseitas* 3, nº 2 (2015): 154-74.
- Symington, Paul. "Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle's Categories". En *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Editado por Lloyd Newton, 119-44. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Tirinnanzi, Nicoletta
  - "Il nocchiero e la nave: forme della revisione autoriale nella seconda redazione della *Lampas triginta statuarum*". En *La mente di Giordano Bruno*, editado por Fabrizio Meroi, 232-41. Firenze: Leo S. Olschki, 2004.
  - "La composizione della *Lampas triginta statuarum*". En *La filosofia di Giordano Bruno: problemi ermeneutici e storiografici*, editado por Eugenio Canone, 305-24. Firenze: Leo S. Olschki, 2003.
  - "«Materia prima» e «scala della natura»: dalla *Lampas triginta statuarum* alle opere magiche". En *Autobiografia e filosofia: l'esperienza di Giordano Bruno*, editado por Nestore Pirillo, 37-51. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2003.
- Tocco, Felice. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Firenze: Le Monnier, 1889.
- Vasoli, Cesare
  - La dialettica e la retorica dell'umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*. Napoli: La città del sole, 2007.
  - "Bruno, Ramo e Patrizi". *Nouvelles de la République des Lettres*, nº 2 (1994): 169-90.
- Vèdrine, Hélène. *La conception de la nature chez Giordano Bruno*. Paris: Vrin, 1999.
- Walbridge, John Tuthill. "Suhrawardi, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?". *Journal of the History of Philosophy* 34, nº 4, (1996): 515-33.
- Weidemann, Hermann. "The Logic of Being in Thomas Aquinas". En *The logic of Being: Historical Studies*. Editado por Simo Knuuttila y Jaakko Hintikka. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1986.
- Yates, Frances
  - El arte de la memoria*. Traducido por Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela, 2005.
  - Ensayos reunidos I: Lulio y Bruno*. Traducido por Tomás Segovia. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.



- *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Traducido por Doménech Bergadá.  
Barcelona: Ariel, 1994.
- *Raimondo Lullo e la sua arte: saggi di lettura*. Roma: Antonianum, 2009.
- Zambelli, Paola. *White Magic, Black Magic in the Europea Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*. Leiden-Boston: Brill, 2007.