



Secretaría de Publicaciones

Materia: Historia de la Filosofía Moderna

Cátedra: CAIMI

Teórico: nº 2 – jueves 03 - 09 - 09

Tema: Sanchez – Bruno - (Dr. Mario Caimi)

Profesor Caimi: Buenas tardes. En la clase pasada habíamos hecho notar la cantidad de factores históricos que aparecen dando lugar a un cambio en la filosofía moderna. Pero también hay una cantidad de factores que no hemos tomado en cuenta: el advenimiento de una sociedad que está dejando de ser feudal aunque todavía depende de una monarquía absoluta; cambios económicos e incluso técnicos en la producción de bienes materiales; cambios científicos; etc.; todas estas cuestiones también tienen influencia en el desarrollo de la filosofía moderna. Entre ellas aparece la cuestión que por ejemplo hacia 1796, Kant escribe en el tratado sobre la *Paz perpetua* que tiene muchísimo que ver con la expansión colonial de Inglaterra, lo cual también incide en la filosofía moderna ya que es casi el núcleo de la discusión de Kant con respecto a la expansión colonial y el derecho cosmopolítico, es decir, todo eso aparece en esta época.

Pero nosotros nos habíamos centrado en la cuestión de la generación de teorías de filosofía pura que parecía un factor decisivo, y que tiene que ver con el sistema de la introducción del "infinito". La introducción del infinito es un concepto compartido por las ciencias y la filosofía. Habíamos visto que la introducción del "infinito" se produce primeramente en la cosmología, en la astronomía, -en matemáticas ya estaba-, con aquella hipótesis copernicana; pero aún antes de esto ya había sido introducido en la filosofía por Nicolás de Cusa. Y veíamos que ante el infinito, la razón con sus

distinciones, oposiciones, contradicciones, termina perdiendo sentido. Veámos también que en el infinito los contrarios se equilibran, y por lo tanto la introducción de este concepto de infinito hace más insegura o menos cierta la actividad de la razón, que queda de alguna manera desalojada por un entendimiento superior a ella. El entendimiento en Nicolás de Cusa, es un entendimiento capaz de ver la concordancia de los opuestos.

Habíamos visto también que con esto, se produce el conflicto de dos posiciones fundamentales -esto lo desarrolla muy bien Cassirer- que son: el escepticismo y el dogmatismo, entendiendo por "dogmatismo" el uso deductivo de la razón como instrumento de conocimiento. También vimos con bastante detalle a algunos pensadores escépticos como Montaigne, un pensador que desconfía de la capacidad de la razón como instrumento para el conocimiento, y que había adoptado aquella divisa de un escepticismo superlativo que no consistía ni en afirmación ni en negación, sino en una pregunta "*¿Qué sais-je?*" (¿Qué sé yo?), la mejor traducción sería "¿Qué es lo que sé?".

Hoy me gustaría presentar a algunos filósofos de la modernidad temprana, desde el renacimiento del siglo XVII, que ahondan en esta dirección. Y hay uno de ellos que quisiera tratar con bastante extensión, en el que se encuentran de manera extraordinaria muchísimos de los temas que después van a ser temas centrales en los grandes sistemas de la modernidad clásica. Por ahora lo voy a dejar en suspenso, mientras tanto vamos a empezar con un escéptico que pertenecía a un grupo de amigos que se encontraban en la Universidad de Toulouse. Estos cuatro amigos y profesores son: Montaigne, Sabunde, Sánchez, y Bruno. Recuerden que la vez pasada habíamos mirado brevemente la "Apología de Raimundo de Sabunde" de Montaigne, y este Raimundo de Sabunde era un médico español que dictaba clases en Toulouse. Sánchez es otro médico portugués que también dictaba clases en la misma Universidad, y el otro es Giordano Bruno

(italiano) quien también dictó clases de filosofía allí. Estos cuatro pensadores representan momentos importantes de la filosofía moderna, y es entre ellos que se empiezan a gestar algunos de los conceptos fundamentales de la modernidad que luego veremos más profundamente desarrollados en filósofos como Spinoza, Leibniz, e incluso Kant.

Me gustaría empezar con Sánchez, profesor de medicina y de filosofía en Toulouse. Sánchez también adopta una divisa similar a la de Montaigne, pero más breve "*¿Quid?*" (¿Qué?). El libro de Sánchez tiene el nombre extrañísimo *De la muy noble y universal ciencia de la que nada se sabe*, si bien de todos modos el escepticismo de Sánchez es oscilante, no es sistemático. Este pensador oscila entre una posición de conocimiento tal que, para saber algo hay que saber todo, es decir, para tener un conocimiento cierto y definitivo de cualquier cosa singular, es necesario conocer la totalidad de la cosa, y conocer la totalidad de las cosas ya de por sí es un tema imposible, por lo tanto si es imposible saber de un tema pequeñísimo, cuanto menos es posible saber del universo entero. Para saber entonces, es necesario tener un conocimiento de la totalidad, pero ese conocimiento de la totalidad no está a nuestro alcance, por lo tanto no está a nuestro alcance un conocimiento cierto, definitivo y verdadero. Pero a diferencia de Nicolás de Cusa que tiene una posición fuertemente filosófica en sentido propio, Sánchez que además era profesor de medicina, matiza este escepticismo diciendo que algunas cosas si las podemos conocer, pero sólo podemos conocer el reflejo del reflejo de las cosas, o sea podemos saber algunos datos secundarios pero nunca lo que verdaderamente quisiéramos saber. Dicho de otra manera: nunca vamos a saber cuáles son las sustancias y las esencias mismas de las cosas, conocemos solamente sus propiedades y lo hacemos de manera intuitiva y nuestro saber no pasa de allí. En sentido propio y estricto no se sabe nada, pero sí se

puede saber algo en sentido impropio y limitado, y todo lo que se puede saber es lo que se puede conocer de manera empírica.

Estudiante: Me interesaría saber si Sánchez da una definición del "todo" y si cuando habla del "todo" se refiere a la parte esencial...

Profesor: Lo que Sánchez querría conocer en caso de la posibilidad de conocimiento, sería la sustancia misma de la cosa.

Estudiante: Lo que no entiendo es si señala todo, o con ese todo se refiere a lo esencial, la sustancia o sólo los accidentes...

Profesor: He leído el libro de Sánchez pero no recuerdo que haga esa distinción tan precisa de si acaso al conocer la sustancia no conozco también los accidentes. Lo que sí dice es "Sólo puedo conocer los accidentes, la sustancia se me escapa". Cuando habla de conocer el todo, probablemente se refiere a aquella pretensión de Nicolás de Cusa que se proponía como la meta verdadera del conocimiento. La meta verdadera para Nicolás de Cusa, como así también para Giordano Bruno, no es conocer un poco de medicina o un poco de las características de las cosas, sino que todo eso son momentos, escalones, como para llegar a conocer...-recordemos el concepto cuseano- aquel "Máximo absoluto", principio fundante del universo, es decir: Dios mismo. Esa es la meta del conocer para estos filósofos. En ese sentido es el "Todo". Ese es el todo incognoscible para Sánchez, es como si dijera que no se puede hacer verdadera filosofía, y sólo se puede hacer este conocimiento empírico muy acotado y limitado porque no tenemos ninguna otra posibilidad de conocer.

Estudiante: En Filosofía medieval veíamos que varias veces, cuando había imposibilidad de conocer, se debía a la naturaleza de las cosas; pero parece que en este caso se debe a la incapacidad humana ¿no?

Profesor: No. Se debe a ambas cosas. Se debe tanto a que, en cada cosa está implicado todo el universo, y entonces el conocimiento exhaustivo, completo, verdadero y cierto de la cosa es imposible, como también es imposible ese conocimiento porque el hombre es finito y su capacidad de análisis o de observación, etc., está limitado y entonces nunca puede llegar a conocer de manera exhaustiva.

Pero a lo que quisiera apuntar es que el objetivo de este conocer es lo que cambia. Sánchez deja un poco de lado el conocimiento de lo absoluto como objetivo, es decir, deja de lado la pretensión del conocimiento de ese máximo absoluto del que hablaba Nicolás de Cusa, y se resigna a un conocimiento sumamente parcial. De esta manera muestra que nuestra posibilidad de conocimiento se limita a los fenómenos y a sus características sensibles. La que sigue es una cita de Sánchez:

"No podemos cumplir con el requisito de conocer la totalidad. Ignorada una cosa, se ignoran las demás."

Por lo tanto ¿qué nos queda como saber en sentido propio? Lo que nos queda es una especie de ficción, operamos "como si" supiéramos, como si realmente tuviéramos una ciencia, pero en realidad tenemos un conocimiento sumamente precario que nos

sirve para arreglarnos con cuestiones puntuales, pero no podemos hablar propiamente de conocimiento.

El principal blanco del ataque escéptico de Sánchez es el presunto saber deductivo, silogístico, de la escolástica tardía. Esto es fundamentalmente para Sánchez lo que no sirve, lo que no funciona, lo que no tienen lugar. Y de este modo tampoco se sabe nada de entidades inmatrimales que podrían ser alcanzables solamente por vía de un razonamiento no sensible. O sea, solamente las cosas empíricas, concretas, son los objetos propios del conocimiento. Sólo nos son accesibles los accidentes, y son accesibles únicamente a través de los sentidos, si bien lo que verdaderamente nos interesaría sería conocer la sustancia, pero esto es completamente imposible. Pero a la vez, no se puede conocer ningún objeto en particular si se ignora la totalidad de su contexto, si se ignora todo lo universal.

Entonces, Sánchez oscila entre este escepticismo que podríamos llamar extremo en él, y un escepticismo moderado en donde lo que se trata es de criticar algunas modalidades de conocimiento como la silogística, o también esa modalidad autoritaria de conocimiento -lo cual vamos a ver que es central en estos pensadores de la modernidad-, y entonces opone a esa modalidad de conocimiento deductivo, un conocimiento intuitivo-empírico que, si bien es un conocimiento que nunca va a ser definitivamente cierto, es en cambio posible. La ciencia, si fuera posible como perfecto conocimiento de la cosa, sería un conocimiento intuitivo, exhaustivo de cada cosa individual, y este ideal solamente sería alcanzable para Dios. Mientras que a los humanos nos quedan sólo dos medios de conocer: la experiencia y el juicio, y ninguno de ellos nos permite aquel conocimiento perfecto, pero sin embargo lo que sí podemos, es aprehender y percibir alguna cosa. Los sentidos son inciertos pero a la vez son los que nos dan la posibilidad de conocer, nos informan sobre accidentes y se les escapan

las sustancias y las esencias que son justamente el objeto buscado en la verdadera ciencia. Por lo que vemos, algo de conocimiento es posible a través de los sentidos, mientras que con el razonamiento puro sin datos sensibles, no hay ningún conocimiento que sea posible.

Esto que en la actualidad nos parece una cuestión obvia, en aquel momento la situación es muy diferente. Sería interesante que pudiéramos hacer una excursión a la situación real y concreta de los filósofos de la modernidad, y me refiero incluso a la situación personal de estos filósofos y no sólo de los renacentistas, sino desde el principio al fin de la modernidad. Estos filósofos estaban en una situación terriblemente precaria, realmente se jugaban la vida en cada tesis. Giordano Bruno se la jugó y la perdió. Galileo estuvo a punto de ser condenado a muerte, fue perdonado pero pasó mucho tiempo preso. Y esto le pasaba incluso a filósofos de la modernidad tardía del siglo XVIII, que fueron echados de la Universidad por sostener tesis que resultaban demasiado atrevidas para la época. Y una tesis "demasiado atrevida" es una tesis que no aceptará la autoridad que en ese momento estaba unificada entre Estado e Iglesia. Esto viene a cuento, porque tanto Bruno como Spinoza son filósofos no aceptados ni por la autoridad estatal ni por la autoridad eclesiástica, por lo cual queda tácitamente prohibido citar a cualquiera de los dos, y entonces por cuestiones de prudencia, muchos de los filósofos que los leen y adoptan sus doctrinas, sin embargo no los mencionan. Y fíjense el alcance que ha tenido esto que, aún a principios del siglo XXI nos parece que son filósofos de los cuales podríamos prescindir en un curso de Filosofía moderna. Muchas veces se ha dictado Filosofía moderna sin incluir ni a Spinoza ni a Bruno, a pesar de que probablemente -esta es una especie de hipótesis de lectura propia, no una tesis demostrada-, estos dos filósofos proponen conceptos fundamentales de los que uno no puede escapar cuando hace Filosofía moderna, y los que no pudieron tampoco escapar

son los filósofos de la modernidad que adoptan esas teorías sin mencionar a sus autores, o en todo caso las alusiones que hacen de ellos son casi nulas. Si bien Leibniz es una excepción dado que alude en varias oportunidades a Spinoza, pero lo estudia para criticarlo -aunque esta suele ser una costumbre de todos. Si me acuerdo, cuando veamos a Spinoza, voy a traer una de sus biografías y van a ver cuán mal se habla de él, como por ejemplo expresiones del tipo "ese hombre, que es una mancha de la humanidad"; se lo caracteriza como "malo, impío, malvado" siendo que el mismo biógrafo reconoce que fue un hombre de una vida extremadamente virtuosa. Es decir, es así como podían referirse a ellos para evitar ser condenados. Peor aún es todavía el caso de Bruno, que aparece sólo un poco en los escritos de Schelling pero es notable la ausencia en otros pensadores de la filosofía clásica. Cuando veamos a Spinoza vamos a ver que hace un perfeccionamiento racional de las tesis de Bruno. Por eso el otro filósofo que me gustaría ver hoy sería Giordano Bruno con un poco de más detalle.

Pero estábamos en Sánchez y en su escepticismo, e hicimos ese excursus porque estamos viendo cómo Sánchez se opone al conocimiento por autoridad, lo cual significa que por un lado toma aquel factor de la modernidad que es Lutero y su tesis del "libre examen". Lutero dice que no es necesario para una comprensión correcta de la Biblia, acudir a un intérprete autorizado, es decir, acudir a un doctor de la Iglesia, a un sacerdote, un teólogo, puesto que la luz natural es suficiente o bien es suficiente una buena técnica de interpretación, en consecuencia cada cristiano está autorizado a leer la Biblia e interpretarla. Esta tesis luterana del libre examen, otorga a la razón de cada particular esta posibilidad, y esta es una de las cosas que recogen estos autores de los que estamos hablando hoy.

Pero para una mejor comprensión de esta época nos conviene tener en cuenta este estado de terror imperante, porque esto nos lleva a reconocer -cuando leamos los

textos- que una mínima alusión a estos filósofos prohibidos, tenga un peso tan extraordinario. Era para entonces, impensablemente arriesgado decir "vamos a hacer una ciencia, un conocimiento, independientes de la autoridad de los Padres". Otro autor de la modernidad temprana que es un ejemplo del maravilloso estilo español, es Santa Teresa de Ávila que escribió un libro titulado *Las moradas del Castillo interior*-, un libro de mística española-, y dice allí:

*"No me preguntéis a mí que soy necia e ignorante,
doctores tiene la Santa Iglesia que os sabrán responder"*

Estas palabras de Santa Teresa de Ávila expresan la posición políticamente correcta de aquel momento. En otro pasaje de su libro, donde pide perdón para sus propios pecados pide también "luz para los luteranos". Ese era el tema de fines del siglo XVI, el tema de la escisión del protestantismo respecto a la Iglesia romana, lo cual significaba para los pensadores de entonces, la conmoción de todos los cimientos de su propia existencia, del sentido de sus vidas y de la total comprensión del mundo. Es difícil entender la filosofía moderna si no tomamos en cuenta estas cuestiones de importancia, ya que estos pensadores corren verdadero riesgo en el sentido real de ser capturados por la Inquisición y verdaderamente muertos, pero a la vez corren un peligro de otro orden, que es el de perder las coordenadas que daban sentido a la propia existencia.. Y sin embargo con actitud llena de coraje, es la época en que se desarrolla una crítica a las opiniones recibidas y a la autoridad teológica en cuestiones de ciencia- si bien le dejan a la autoridad teológica las cuestiones de teología, y ahí es donde queda encerrada la metafísica.

Estudiante: Podría volver explicar qué es aquello que resigna Sánchez si bien no parecía apartarse todavía del argumento ontológico, es decir ¿resigna el conocimiento de Dios...?

Profesor: Claro, toma esta doble vía y dice "No conozco a Dios, lo acepto por la fe" y a través de eso tiene un conocimiento que se llama "fideísta" (aceptación por la fe) y entonces deja de buscar por la vía del conocimiento (análisis, estudio, razonamiento), ya no busca resolver esas cuestiones que se plantean dentro del terreno metafísico. Mientras que Nicolás de Cusa dice que filosofía en sentido propio, es el conocimiento del máximo absoluto y por lo tanto todos los demás son detalles que solamente pueden servir como momentos instrumentales para alcanzar lo que verdaderamente importa, es decir, el Todo.

Para todas estas dudas recomiendo la obra de Sánchez *De la muy noble y universal ciencia de la que nada se sabe*; edición Aguilar, que trae un muy buen prólogo de un señor que se llama Merizo que explica muy claramente la filosofía de Sánchez. El "*quid*" con el que Sánchez termina su tratado significa "¿Qué es lo que tengo delante" en el sentido de "cuál es el objeto de mi conocimiento", y lo que Sánchez responde es "No lo sé, no conozco el qué, sino algunos detalles del cómo". El título en latín de la obra de Sánchez es *De multum nobili et prima universalis scientia quòd nihil scitur*, y entonces quizá venga esta " prima universalis scientia " como la primera ciencia que deberá tomarse en cuenta antes de emprender el trabajo del conocimiento en el sentido de qué es lo que se puede y no se puede saber, y esa es la ciencia prima de la que nada se sabe. Se los recomiendo porque es realmente un libro breve, fácil y agradable de leer. De todos modos Sánchez no es uno de los grandes autores de la

modernidad, se los presento como uno de este grupo de los cuatro amigos, que de alguna manera, dan pie a lo que va a venir después.

Les mencionaba que entre ellos se encontraba también G. Bruno, y este sí me parece un autor mayor de la modernidad injustamente olvidado porque como habíamos dicho, era muy peligroso citarlo. Alguna vez alguien dijo que G. Bruno era la mayor inteligencia de su tiempo. Desde muy joven entró al Seminario donde se recibió de sacerdote, y a los pocos años dejó el convento y se fue a dar conferencias por Italia de donde fue expulsado. Y así inicia una vida peregrina, una vida viajera en la que pasa por Londres donde traba conocimiento con intelectuales londinenses. Luego se va a Francia y enseña en la Universidad de Toulouse. Más tarde también enseña en Alemania, y un mal día un librero veneciano (en Alemania) le comentó que volviera tranquilo a Italia porque había un señor llamado Mocenigo que vivía en Venecia y estaba interesado en recibir sus lecciones. Parecía ser que Bruno, además de todas sus virtudes, prometía enseñar una especie de sistema nemotécnico por el cual se obtenía un rápido conocimiento de todas las ciencias, que Mocenigo estaba dispuesto a comprar. Pero Mocenigo quedó muy disgustado con los servicios de Bruno, consideró que no era eso lo que le había ofrecido y por lo tanto lo denunció a la Inquisición. Allí lo tomaron preso, pero aun así podría haber salido pronto porque Bruno era amigo del Papa, pero algo pasó, porque cuando ya casi lo habían perdonado el Papa pidió que lo trasladaran a Roma. Allí fue nuevamente interrogado y quedó preso durante mucho tiempo en las cárceles de Roma donde parece que fue repetidamente torturado, y seguramente muy alterado, en un momento decide no renegar de nada. Finalmente es condenado a la hoguera en febrero del año 1600.

¿Cuáles eran las tesis de Bruno que lo llevan a este terrible final? Aparentemente eran pocas tesis, algunos dicen que eran más o menos unas ocho tesis -no se conserva el

proceso inquisitorial de Bruno. Un autor italiano que vivió durante mucho tiempo en Argentina, llamado R. Mondolfo escribió un libro muy interesante titulado *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento* donde trata con bastante detalle a Giordano Bruno, y trata de reconstruir y rescatar algunas de las tesis por las cuales fue condenado a muerte. De esas ocho tesis hay dos que son terribles: una es la de la "pluralidad de los mundos", una tesis teológicamente inaceptable ya que con ella pierde su centralidad el mundo humano, es decir esta tierra, y entonces hay otros probables habitantes de otros mundos. Si pensamos en la teología cristiana que tiene como núcleo central la venida de Cristo -es decir Dios mismo- a este mundo en términos de redención, nos daremos cuenta que esto significaba un acontecimiento extraordinario en el sentido de expiar la culpa hereditaria por el pecado de Adán. Lo cual visto desde otra perspectiva -y esto lo toma un poeta del que en este momento no recuerdo el nombre-, el pecado de Adán es casi un acontecimiento feliz dado que gracias a eso, ha traído a este mundo la venida de Cristo. Entonces, esta visita de Dios en Cristo a este mundo era demasiado importante como para quedar completamente diluida, si resultaba que este era solamente un mundo entre infinitos mundos posibles en donde vivirían otros seres moralmente responsables, más o menos virtuosos, etc., pero cuya posible existencia termina diluyendo la centralidad de este mundo. Desde aquí podemos comprender que era inadmisibile esta pluralidad infinita de los mundos.

La otra tesis de Bruno es "El alma está presente en el cuerpo como el piloto en su navío"; y esta fue otra de las cuatro razones que se conservan como presentes en la condena.

Y la otra tesis es "la no aceptación del dogma de la transustanciación". Mondolfo dice que esto no tiene importancia filosófica. Pero yo -aunque no sé ni la cuarta parte de lo que sabía Mondolfo -sospecho que este dogma también tiene una gran

importancia filosófica, y el hecho de no ser aceptado por Bruno, no me cabe duda que ha sido fatal, porque es un dogma que tiene consecuencias en la filosofía teórica acerca de la Sustancia. Hobbes que está en Inglaterra y por lo tanto corría menos peligro, también de alguna manera considera que no tiene mucho sentido el dogma de la transubstanciación, es decir, no tiene mucho sentido esto de separar la sustancia de sus accidentes de manera de que los accidentes terminen siendo independientes de la sustancia en la que inhiere. La cita textual (traducida) de Hobbes dice:

"No tiene sentido hablar de los accidentes del pan en el queso"

En términos de "como si los accidentes del pan pudieran transmigrar al queso", lo cual es una alusión al dogma que dice que cuando el sacerdote levanta el pan en la misa, los accidentes siguen siendo del pan, pero la sustancia que soporta esos accidentes ya no es un pedazo de pan hecho por un panadero, sino que es Dios mismo (el cuerpo de Cristo). Este dogma de la Iglesia es el que Bruno pone en duda, lo cual es otra de las causas de su condena. Estos son los motivos que se conocen o sospechan acerca de la condena de Bruno, y no podemos dudar de que todos ellos tengan un sentido filosófico muy importante. Repasemos entonces estos cuatro motivos: la pluralidad de los mundos; la teoría del alma presente en el cuerpo como el piloto en el navío; el dogma de la transubstanciación; y un cuarto motivo es "la prioridad del padre con respecto al hijo".

Vieron que en la teología cristiana Dios es Uno pero a la vez son tres personas (Trinidad) y de esa teología del Padre y el Hijo viene la noción de "Existencia" que no era una noción latina clásica. Por supuesto que existe la palabra *existencia* en latín, pero la palabra existencia significa "ir al frente", salir del grueso de la tropa para ir como

primero al combate. El "ex" (de ex-sistencia) significa "pararse fuera de" y son los teólogos cristianos los que desarrollan en lugar del mero "ser" (pienso, luego soy) convierten eso en "pienso, luego existo" porque "existencia" es una cierta manera de ser que "es por sí" pero al mismo tiempo "depende de", y acá tenemos esa preeminencia del Padre con respecto al Hijo: en Dios está el Padre y el Hijo, y de ahí el Hijo tiene existencia mientras que el Padre es el Ser.

En Bruno volvemos a encontrar aquel concepto de filosofía que hemos encontrado en Nicolás de Cusa. Bruno que es totalmente filósofo -no médico y también filósofo como Sánchez-, también quiere sobre todo y ante todo conocer la causa, el principio de todo lo que es. Los conocimientos parciales a los que sólo tenemos acceso según Sánchez, a Bruno no le interesan porque le parecen totalmente secundarios. Lo que para Bruno debe buscar la filosofía, es el conocimiento de lo absoluto, el conocimiento del infinito, el conocimiento del todo. Por lo que también aquí, aparece el infinito como un elemento central y además como aquello que se trata de conocer. En Bruno se encuentra una formidable consecuencia del heliocentrismo copernicano, que ya habíamos visto en nuestra clase pasada. La primera consecuencia es la infinitud y la homogeneidad del espacio. Me gustaría traer el final de un soneto de Bruno en el que da cuenta desde la poética, de esta infinitud del espacio, y dice en el primer terceto:

*"Por eso las seguras alas tiendo
sin tener choque de cristal o vidrio
más viendo el cielo subo al infinito"*

En el vuelo de la mente "las seguras alas tiendo" y "sin tener choque..." porque ya se habían roto las 55 esferas, por lo que Bruno está diciendo que el espacio que se

pueda recorrer es verdaderamente infinito en un viaje que ya no tiene por qué tener fin. Entonces, el espacio es también homogéneo, lo cual tiene una gran importancia en la filosofía de la naturaleza que luego vamos a ver. Este soneto que acabamos de leer de Bruno lo pone al final del Prólogo de *Del infinito universo y los mundos*. Recordemos que con Bruno estamos a fines del siglo XVI y habíamos dicho que muere justo en el año 1600.

Entonces, una primera consecuencia de esta teoría copernicana es la valoración la de la geometría, no ya como un juego abstracto del pensamiento, sino como un instrumento para el conocimiento de lo real. La línea que traza el geómetra se prolonga hasta el infinito y no hay lugar donde esa línea pierda sus propiedades porque el espacio es homogéneo. El espacio es homogéneo también por otras razones: en la teoría anterior de las 55 esferas aristotélicas, la noción de espacio estaba más bien representada por la noción de "lugar". El lugar era la superficie del cuerpo continente (cielo sublunar, estrellas fijas, estrellas móviles, etc.). Pero Bruno dice que aunque no hubiera existido la teoría copernicana, de acuerdo a la teoría aristotélica ante la pregunta "dónde está el universo" había que responder que el universo está en un continente externo a él -fuera de la esfera 55- y es Dios quien está ahí, por lo que entonces Dios tendría una especie de función de ser el lugar del universo, y esta es una rara función atribuible a Dios; por lo que aunque sólo fuera por esa razón, debería abandonarse la teoría de las 55 esferas.. Con la caída de la teoría de la 55 esferas cae la teoría del "lugar" que es sustituida por el concepto de "espacio" que como tal, ya no es un lugar que tiene regiones fijas con propiedades fijas, es decir, ya no es algo que tenga propiedades diferentes según para qué lado se lo tome. Dicho de otra manera, acá "no hay más centro" por lo que la caída de los cuerpos (el peso de los cuerpos) se transforma en una cuestión relacional donde caer para nosotros es ir hacia abajo; pero para los del mundo de abajo, ese caer es a la

inversa. Recuerden que ya De Pèriers hablaba de las "antípodas". Por lo que desde el punto de vista de los antípodas, la caída es al revés, podríamos decir hacia arriba con respecto a nosotros. De esta manera se pierde la noción de un espacio cualitativamente diferenciado en el sentido de que hubiera lugares centrales, pero también desde los lugares centrales obviamente había lugares periféricos, o bien lugares superiores e inferiores. Y esto resulta una especie de último ataque a la teoría aristotélica del "lugar".

El espacio entonces es totalmente homogéneo, y con ello la geometría gana una validez irrestricta en todo el ámbito del espacio. Y por otro lado también perdemos la centralidad, lo cual significa una pérdida teológica importante además de significar que ya no tenemos por qué seguir considerando nuestro mundo como el central desde el momento en que puede haber infinito mundos. Es más, el espacio debe estar lleno de infinitos mundos por una razón a priori. Y aquí tenemos la primera línea que podríamos tender desde Bruno a otros filósofos de la modernidad. Podríamos tender una primera línea de Bruno a Cusa -Bruno es lector de Nicolás de Cusa-; pero por otro lado también podríamos tender una línea desde Bruno a los filósofos que vamos a ver más adelante que son Leibniz y Spinoza. Las líneas que van desde Bruno hacia estos últimos dos filósofos son muchísimas, casi podríamos decir que está contenido en Bruno mucho de la teoría de la sustancia que vamos a ver en Leibniz y Spinoza, si bien con variantes. Una de las cosas que vamos a encontrar en Leibniz y que Bruno ya está mencionando es: "Si Dios es bueno y actúa todo en acto, entonces ¿por qué no va a hacer todo el bien que puede hacer?" Si no hace todo el bien que puede hacer es, o porque no es del todo bueno, o porque es envidioso y no quiere regalar ser a las cosas posibles, o entonces no es omnipotente y por eso no puede hacer todo el bien, etc. Pero ninguna de estas cosas es compatible con Dios, de manera que -por algo muy semejante a la "razón suficiente" de la Leibniz-, es necesario que por causa del mayor bien, todo lo que pueda ser sea, y

por tanto que sean infinitos los mundos, con lo cual la bondad y la perfección de Dios se manifiesta de manera adecuada.

Decíamos entonces que está esta crítica a la doctrina aristotélica del "lugar" y su sustitución por el "infinito universo" lo que trae también la cuestión de la "pluralidad de los mundos" y puesto que es mejor el ser que el no-ser, y siendo que Dios puede producir más ser y es acto puro, debe -y necesariamente ha producido- una cantidad infinita de mundos. Les leo una cita de un Bruno:

"Esta mal que todo el espacio no esté lleno, y por consiguiente el universo será de extensión infinita y los mundos serán innumerables."

Otra cita:

"Si hay razón para que exista un bien finito y una perfección limitada, muchísima más razón habrá para que exista un bien infinito."

Ambas son citas de Giordano Bruno extraídas de *El infinito universo y los mundos*. Lo que sigue lo digo por ahora anecdóticamente: Bruno concibe a los mundos como grandes animales vivientes de los cuales uno es la Tierra; y estos animales vivientes son los que mejor manifiestan la potencia y a la vez la bondad de Dios. En el diálogo que se titula "Della causa, principio e uno" de Giordano Bruno - los diálogos metafísicos de Bruno de 1584-, Bruno desarrolla un concepto de Dios como "la materia divina". Y esta es una novedad extraordinaria que Bruno trae y que más tarde la va a tomar Spinoza en la parte de la *Ética* - creo que es la Proposición 21- cuando dice "Dios es res extensa". Pero es Bruno quien desarrolla esta novedad de una materia que no es la materia aristotélica pura pasividad o potencia sin nada de acto, sino que es una materia

que al mismo tiempo es puro acto y pura potencia. Esto simplemente se los anticipo para que vayamos viendo qué es lo que dice Bruno cuando habla de Dios. Ya vamos a llegar a desarrollarlo más profundamente.

Pero por ahora quiero exponer dos diálogos italianos de Bruno, uno es "El infinito universo y los mundos" y el otro es el que les dije recientemente, que traducido sería "La causa, el principio y lo uno".

En el diálogo "De los infinitos mundos" dice Bruno:

"En Dios la potencia y el acto no pueden ser diferentes, la potencia y el acto son la misma cosa. Dios es acto puro"

Esta es una idea que toma Bruno de Nicolás de Cusa quien en su tiempo había escrito un diálogo breve que se titula *Posset*, "El nombre de Dios es Posset" decía Cusa. Esta palabra, decía Nicolás de Cusa que es la adecuada para referirse a Dios porque es la fusión de dos palabras latinas: *est* y *posse*, es decir "es posible". Pero Nicolás de Cusa dice además que "En Dios todo lo posible es ya real", por eso "*Posset*" significa que todo lo que pueda ser en potencia meramente posible, es siempre ya en acto para Dios. No hay en Dios mera potencia -en el sentido de potencialidad-, es acto puro, es realidad pura. Del acto no se puede retirar la posibilidad, si bien de la mera posibilidad se podría retirar el acto y en este caso quedaría "mera posibilidad" y eso es lo que no hay acá. En todo caso para la criatura existe la mera posibilidad, un "todavía no", pero eso no es así para Dios porque él es acto puro ¿se entiende?

Todo esto venía a que Bruno toma de Nicolás de Cusa esta noción -que ya viene en realidad de Aristóteles. Pero más exactamente Bruno dice:

"En Dios la potencia es el acto, el acto es potencia, las formas es materia y todo se unifica".

No es posible pensar un acto puro y una pura forma -como lo pensaba Aristóteles- porque eso es vacío y para existir en acto, la forma debe informar una materia, es decir, son inseparables la materia y la forma, el acto y la potencia. Y aquí no vale la distinción, porque el "Todo" es Dios. Pero eso lo vamos a seguir viendo después de tomar unos 15 a 20 minutos de descanso. Hagamos una pausa.

(Intervalo)

Profesor: Estábamos viendo aquello de que Dios es acto puro. Bruno lo afirma y fijense la manera en que lo hace; voy a citar un pasaje que pertenece al diálogo *Del infinito universo y los mundos*. Aquí explica cómo es que Dios ha hecho el mundo infinito.

"Por todas las razones por las cuales se dice que este mundo es conveniente, bueno y necesario, cuando se lo considera finito, debe decirse que son convenientes y buenos todos los otros innumerables mundos a los que por la misma razón la omnipotencia no les envidia el ser y sin los cuales ésta, o por no querer o por no poder, vendría a ser objeto de blasfemia."

Esto quiero decir que la omnipotencia no les mezquina el ser a los infinitos mundos posibles y, si no los creara, sería o porque no puede, y eso es blasfemo y

contradictorio (decir “Dios omnipotente no puede”), o bien porque no quiere, pero entonces no quiere hacer el bien, lo que es una blasfemia aun peor.

“¿Qué motivo hay para creer que el agente que puede hacer un bien infinito lo hace finito y si lo hace finito, por qué hemos de creer que podría hacerlo infinito siendo en él el poder y el hacer una sola cosa?”

Ahí vemos cómo el poder y el hacer son una sola cosa en Dios. Es decir, en este sentido también la potencia y el acto. Pero miren cómo justifica esto Bruno:

“Porque es inmutable no hay contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de cierta y determinada eficacia depende invariablemente un cierto y determinado efecto. Por lo cual él no puede ser diverso de lo que es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa más que lo que puede, no puede querer otra cosa sino lo que quiere y necesariamente no puede hacer otra cosa más que lo que hace, habida cuenta de que tener una potencia distinta del acto es propio únicamente de las cosas mudables.”

Quise traer este pasaje por los extraordinarios paralelos que tiene con la filosofía de Spinoza que veremos alguna vez. No traigo a Bruno así nomás por simpatía: es un pensador muy simpático, tiene muchísimo humor, en el De la causa hay personajes verdaderamente graciosos. Pero además de eso creo que tiene una verdadera importancia; compararemos esto que vimos con algunos pasajes de Spinoza y verán como está allí presente.

Estudiante: ¿Existe la posibilidad de que lo bueno en sí pueda ser limitado?

Profesor: Esa es una pregunta en la que la retórica es engañosa. Por supuesto que puedo tener cosas buenas limitadas, lo que discute Bruno no es eso. Lo que discute es que limitar el bien es tener menos bien que tener un bien infinito.

Alumno: Digo que el hecho de generar un universo con un mundo pueda ser el bien máximo y que crear más ser no sea un bien mejor...

Profesor: Pero está trayendo un problema externo al tema de Bruno. Lo que dice Bruno es que el ser es un bien para lo posible. De manera que limitar el bien de lo posible dejándolo imposible y no dándole el ser sería menos bien. Claro que las limitaciones son necesarias en lo parcial, yo no tendría una Gioconda perfecta si tuviera todas líneas infinitas...se perdería la forma. Pero no es ese el tema que él trata. Estamos tratando el bien de lo que es creado (en el que las limitaciones son esenciales), como si fuera el bien de lo que es increado e infinito. La verdadera respuesta de esto solamente es dable cuando uno ve cómo lo creado es en lo infinito, es como un modo de lo infinito, como diría Spinoza. El último fragmento que leí es muy importante en relación a Spinoza. Si hablamos de Dios naturalmente lo que podría saltar a la discusión es la siguiente pregunta ¿cómo es que Dios no puede? Si hay un rasgo esencial de Dios es la omnipotencia y aquí dice que no puede querer otra cosa más que lo que quiere. Comparemos esto con la Proposición 31 de la Parte I de la *Ética* de Spinoza que trataremos intensamente en el curso cuando llegemos. Esta proposición es como un resumen que da Spinoza de todo el encuadre metafísico de la *Ética*. Esta proposición dice:

“Las cosas no han podido ser hechas por Dios de ninguna manera ni en ningún otro orden que como han sido hechas.”

También ahí pareciera Spinoza resumir completamente lo que dice Bruno aquí, no han podido ser hechas pro Dios de ningún otro modo, y a su vez pareciera plantearse el problema de cómo es esto ¿acaso Dios no puede hacer las cosas de otra manera, en otro orden? Para poder entender nuestra pregunta, “¿acaso Dios no puede hacer las cosas de ninguna manera o modo?”, necesitaríamos admitir que para Dios hay posibilidades que son llevadas al acto y otras que no; hay posibilidades que son convertidas en realidad y otras que no son convertidas en realidad; mientras que Dios es acto puro. No es que las cosas no han podido ser hechas por Dios de ninguna manera u orden porque había otras maneras y ordenes que por ahí le resultarían demasiado difíciles o poco interesantes. No es así: no había otro acontecer, otro orden, otra manera de ser, esto requeriría otro Dios. Las cosas se siguen necesariamente de Dios; en este caso hablo de Spinoza pero lo explico por medio de Bruno. Las cosas se siguen necesariamente de Dios: toda causalidad divina tiene necesariamente toda la eficacia posible y no hay ninguna posibilidad restante.

Estudiante: Esto tampoco limitaría a Dios porque no le estamos imponiendo las leyes naturales...

Profesor: No se trata aquí, sobre todo en Spinoza, de las leyes de la naturaleza, sino en general del orden del universo. También de las leyes de la naturaleza, pero como un subproducto muy remoto de ese orden.

Estudiante: ¿No queremos decir con esto que Dios no podría modificar el tiempo, por ejemplo?

Profesor: No. En realidad si lo tomamos desde el punto de vista de Spinoza el tiempo no entra en absoluto en consideración cuando hablamos de la acción de Dios, ni siquiera deberíamos hablar de la acción de Dios sino del acto de Dios, el ser de Dios es justamente el ser de todo lo que de Dios depende sin dejar nada en potencia. Entonces se sigue todo necesariamente y de una sola vez sin tiempo para Dios.

Yo quería mostrar el paralelo notable entre este pasaje de Bruno y el pasaje correspondiente de Spinoza (la Proposición 33 de la Parte I de la *Ética*). Las cosas no pueden hacerse de otra manera porque Dios es acto puro, eso es porque Dios no elige, no actúa voluntariamente sino simplemente es y ese ser es el ser de las cosas, ese ser tiene por consecuencia necesaria todo lo que las cosas son. En Spinoza eso es completamente intemporal, la temporalidad es una ilusión de la imaginación; en Bruno eso se puede leer en dos planos, en un plano intemporal y en otro en el que la materia desarrolla a partir de sí o da a luz las formas singulares. La materia, que es la forma universal cuando es considerada en sí misma, sin embargo guarda en sí la infinita multiplicidad de las formas singulares y las va haciendo acto de manera sucesiva, progresiva, de tal manera que en un tiempo infinito toda esa cantidad de formas guardadas en el seno de la materia se habrían convertido en acto. Ahí está la diferencia que podríamos marcar entre Bruno y Spinoza. Pero no nos fijemos tanto en las diferencias sino en las similitudes. Vemos esta notable similitud con Spinoza cuando miramos este pasaje que acabamos de citar.

Entonces Dios es inmutable, es todo en acto, no puede entonces cambiar para llevar al acto algo que era meramente en potencia, por tanto no puede no ser lo que es, no tiene sentido. No es que no pueda porque es impotente: no tiene sentido la pregunta de si Dios puede no ser lo que es, no puede tampoco poder otra cosa más que lo que puede porque puede todo, no queda nada fuera de ese poder, no queda nada fuera de ese acto. Esto muestra por primera vez en nuestro trabajo este formidable paralelo con Spinoza.

Estudiante: ¿Esto no le quita poder a Dios en tanto está determinado a obrar?

Profesor: No. Esta ha sido la objeción que le hicieron a Spinoza y él dice que se le suele hacer esa objeción de si acaso esta necesidad absoluta de la acción divina no le quita poder a Dios. Les cuento la respuesta de Spinoza, no la de Bruno. En la respuesta de Spinoza es que no, en realidad Dios no actúa por la libertad de su voluntad, no actúa por querer. Todas esas propuestas de si acaso la voluntad de Dios está limitada por su poder, son todas preguntas antropomórficas. A nosotros nos resulta inevitable hablar de otro modo porque no tenemos otras palabras, pero Spinoza forja palabras para decir esto y dice: la voluntad es un modo infinito mediato de Dios. Esto lo veremos más adelante, pero entonces la voluntad es algo muy posterior o secundario respecto del ser de la sustancia misma que es Dios. Ese ser de la sustancia misma es lo primero y ese primero, ya con solo ser, es todo, lo demás son modificaciones muy secundarias.

Estudiante: Teniendo en cuenta cómo consideró a Dios, parece aquí que Dios no tiene otra manera de hacer las cosas.

Profesor: No tiene otra manera porque no existe otra manera; porque pensar en “manera de hacer las cosas” es relativizar el hacer las cosas como si fuera nada más que una de las maneras posibles y no es así, esa relativización es engañosa. No hay una manera de hacer las cosas exclusiva con respecto a otras sino que es todo el hacer las cosas; Dios es todo y en ese sentido es acto puro; no es una manera entre otras. Nos servimos de las palabras de una cierta forma pero en realidad nos servimos porque no tenemos más remedio, pero lo que queremos decir es que no se trata de una manera entre otras, sino que es todo lo que es. No queda afuera nada de esto como alternativa posible o posibilidad no realizada; es realmente todo lo que es. Por eso dice Spinoza que otro acontecer requeriría otro Dios. Pero no puede haber otro Dios porque Dios es realmente la totalidad de ese ser, entonces pierde sentido la pregunta por el otro acontecer. La pregunta tiene una función subjetiva para nosotros para plantearnos el tema pero nada más que eso.

Estudiante: ¿Para Spinoza Dios tiene voluntad?

Profesor: No vamos a entrar en Spinoza ahora, pero en el corolario de una de las últimas proposiciones de la parte 1 de la *Ética* dice: Dios no actúa por la libertad de su voluntad y la proposición correspondiente dice que la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa pero son modos infinitos mediatos. La sustancia tiene el atributo pensamiento, y del atributo pensamiento el primer modo infinito inmediato es el entendimiento divino y la voluntad es el modo infinito mediato, una modificación del pensamiento divino, pero no se la puede concebir como que Dios tiene voluntad y por eso actúa; Dios no actúa por la libertad de su voluntad. El actuar de Dios es un seguirse

de la naturaleza divina necesariamente una cantidad de ser y de consecuencias. Pero eso lo veremos mejor cuando veamos Spinoza porque en las formulas tan secas no se entiende casi nada.

Hemos visto entonces cómo en Dios vienen a ser lo mismo voluntad y necesidad, hacer y querer, posibilidad y ser. No tiene sentido distinguirlos porque todo en él es siempre ya en acto. Pero resulta que puesto que Dios es siempre ya en acto, en todos los seres está presente este Dios como el verdadero ser de las cosas. El alma universal está presente en todos los seres y esta es una presencia divina. La materia es universal y es dinámica, despliega por sí misma sus formas, por la propia fuerza que le presta el alma que la anima. En realidad estamos entonces frente a un compuesto de alma y materia, ante una sustancia que es la materia única; las aparentes sustancias individuales no son tales, no hay sustancia individual. No hay sustancia individual sino que lo que hay es esta sustancia universal única animada, es decir, dotada de un alma. Dios está en nosotros más íntimamente que nosotros mismos e igualmente está en todo ser, es el alma universal presente en cada una de las partes del mundo. Pero entonces si Dios está presente en cada una de las partes del mundo porque cada parte no es más que una consecuencia del ser en acto de Dios mismo, entonces cada parte es un microcosmos. Esto es un tema propio de la filosofía del renacimiento: cada aparente individuo singular es un microcosmos en el que está presente el alma del mundo y no es nada más que un momento, una modificación de la sustancia única; esto también es Spinoza. Solo que Spinoza no hace aquí lo que hace Bruno como hombre del renacimiento, a saber, desarrollar la magia. Dice que, puesto que todo el universo está presente en la constitución de cada individuo singular, operando sobre el individuo

singular y las relaciones de opuestos que se encuentran en ese individuo podremos operar mágicamente sobre otras partes del universo.

Estudiante: (Inaudible)

Profesor: Solamente puede hacerlo en la medida en que reconoce cada individuo singular en si que su propia fuerza de ser, su propia actualidad, es nada más que una manifestación de Dios.

Estudiante: Sino deberíamos decir que es incomunicable ese Dios.

Profesor: No me animo a decir nada acerca de eso, pero lo que sí hay es esta calidad o cualidad de ser modo que tiene cada individuo singular. Lo verdadero para Bruno, para Spinoza y para Hegel, es el todo. Lo que verdaderamente hay es el todo, toda la sustancia. La percepción que tenemos de individuos singulares en cierto modo es una fantasía o ilusión; una ilusión de la imaginación. Allí también hay otra cosa: cuando lean a Spinoza y el texto obligatorio de Spinoza, el Apéndice a la parte 1, verán como Spinoza lucha con la imaginación y dice que conviene salir del dominio de la imaginación para alcanzar el dominio de la razón. Cuando miramos las cosas desde el punto de vista de la razón vemos que lo verdadero es el todo; cuando miramos las cosas desde el punto de vista de la imaginación nos enredamos en los individuos singulares que se nos presentan. Estamos resbalando mucho hacia Spinoza pero está también en Bruno esta inclinación hacia Spinoza. Es otra manera de formular aquella formidable proposición primera de la Ética de Spinoza que dice que la sustancia es primera con respecto a sus afecciones. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de la razón, lo

primero que tenemos que atender es a la sustancia, mientras que desde el de la imaginación estamos forzados a atender primeramente a las muchas afecciones de la sustancia, a sus modos, es decir, a los muchos sujetos u objetos singulares que se nos presentan como si fueran sustancias independientes, cuando en realidad sólo son modos. Bruno dice lo mismo: tenemos que salir del dominio de la imaginación, tenemos que escapar de la tiranía de la imaginación y elevarnos a la consideración no de las cosas singulares sino de la totalidad de la cual estas cosas singulares son partes. En realidad las cosas singulares, no son nada más que el estado actual de la manifestación de la universal materia divina que va generando continuamente las formas singulares como una manera progresiva de ponerse a si misma en acto. Esto, que lo dice con palabras casi textuales de Spinoza, dice: “El universo en su inmensa variedad múltiple en realidad no es nada más que el aspecto, la cara, de la materia única”. Spinoza llama a esto la *facies totius universii*, la cara de todo el universo. Hay coincidencias textuales a pesar de que no hay una mención directa de Bruno por parte de Spinoza.

Estudiante: El concepto de Jesús como la encarnación de Dios lo sacan de lado...
(inaudible)

Profesor: Ya no lo se. A medida que va desarrollando su concepto de Dios, que va a terminar en que Dios es materia y es la materia única y es una materia que a la vez es forma y la máxima forma posible de materia y que no es potencia sino acto, ya se apartó, se fue muy lejos de todo eso. Quizás si los inquisidores le preguntaban a Bruno él tenía una respuesta, pero realmente no se.

Pero entonces veníamos a parar a que si cada uno de los individuos singulares no es nada más que una modalización, una modalidad, de la materia única infinita que a la vez es Dios, entonces en cada uno de los individuos singulares está esa divinidad presente, está presente todo ese compuesto de materia y forma y entonces está en cada uno la totalidad de los opuestos que en la materia primaria, primigenia o primitiva o fundamental, están todos unidos. Lo que entendemos como opuestos (esto ya estaba en Nicolás de Cusa) es nada más que un recorte arbitrario que hace nuestra razón para distinguir una cosa de otra, pero en la totalidad del ser los opuestos están unidos. Pero entonces quiere decir que en cada individuo singular la totalidad de los opuestos están unidos manifestándose a veces con mayor soltura o presencia unos u otros, y entonces otra vez la magia se hace perfectamente posible. Al saber que están todos los opuestos en un individuo singular la magia solo es el arte de operar sobre algunos opuestos para mostrar o poner en acción su vinculación necesaria con su opuesto de cada caso y entonces operar transformaciones.

Traigo esta apelación a la magia porque para mi, por ahora, no tiene nada más que un interés literario, pero digo esto porque no me metí a estudiar bien la cosa. Quizás si uno profundizara en ese aspecto de la magia renacentista encontraría cosas notables. Lo digo porque la lectura de los filósofos renacentistas, sobre todo cuando se hace en correlación con los clásicos filósofos sistemáticos de la modernidad, nos hace ver algunas opciones o posibilidades que los grandes sistemáticos abandonaron en favor de otras cosas. Es como si al estudiar el retroceso, la historia para atrás, al estudiar los renacentistas, viéramos qué caminos no se siguieron y el escepticismo propio del siglo XXI nos hace pensar que a lo mejor alguno de los caminos no seguidos tenían un cierto contenido de verdad que no era desdeñable. A lo mejor la magia está entre esos: no

vayan a creer que vengo a hacer la propaganda de la magia, pero es necesario por lo menos mirar con mucho cuidado y cautela estos caminos que no se han seguido porque quizás tenían derivaciones importantísimas que no se tocaron. Por ejemplo está Tommaso Campanella: él vivió casi toda su vida en la cárcel de la inquisición y escribió *La città del sole*, La ciudad del sol. Es terrible que haya escrito ese libro porque lo que menos tenía en esos calabozos era el sol y por una especie de rebelión interna describe una ciudad maravillosa en que todo es sol y libertad y alegría. Campanella entre otras cosas desarrolla un cogito (se le dice así por la formulación de Descartes cogito ergo sum, pienso luego soy), pero el cogito de Campanella, que es anterior al de Descartes, incluye el *cogitatum*...y ese camino no se siguió. El cogito de Campanella dice algo así como: no puedo pensar sin pensar algo, el pensar implica necesariamente el pensar algo, hay un objeto pensado. Mientras que vamos a ver, quizás la próxima clase, las terribles dificultades que tiene Descartes cuando trata de poner un algo en ese pensar. Cuando trata de mostrar que lo que se sabe con necesidad y certeza es que pienso, ahora bien que pienso algo y entonces la necesidad de ese algo es igual a la necesidad de mi pensar...eso le habría ayudado a desarrollar su filosofía en otra dirección. Pero eso no ocurre y tiene que hacer malabares para mostrar que ese pensar algo, por ejemplo, pensar la sustancia o pensar la materia o las esencias, es un pensar legítimo. Esa conexión del pensar y el ser estaba ya presente en Campanella y se pierde como una vía no explorada. A lo mejor, quién sabe, cuántas de estas vías que nosotros miramos un poco a la ligera no son vías que algún explorador recorra algún día y descubra cosas maravillosas.

Entonces decíamos que no hay sustancia individual para Bruno, hay una materia que es una sustancia única pero esa mente, esa materia, son inseparables. Esto es lo que

se llama el monismo de Bruno. Mente y materia son inseparables, todo es uno. Cada individuo singular tiene entonces que ascender a la unión con Dios; el conocimiento de Dios que se logra por un proceso que tiene que emprender cada individuo singular es un movimiento amoroso; hay una relación en que conocimiento y amor son lo mismo y es una relación de ascenso hacia la unificación con esa unidad divina. Acá hay otra coincidencia con el amor *Dei intellectualis* de Spinoza. El amor de Spinoza no es un amor patológico, emocional sino que es intelectual, basado en el conocimiento, por el cual se llega a la identificación del individuo singular con su propia sustancia que es la sustancia divina. Esto está ya también aquí presente en Bruno; este progreso indefinido del conocimiento que termina siendo la unión intelectual y amorosa con Dios.

Entonces esto podríamos entenderlo como el monismo de Bruno. Monismo quiere decir que hay una sola sustancia, que es a la vez mente y materia, y por eso cada elemento es un microcosmos y el monismo tiene en su interior esta especie de dualismo de forma y materia. Pero eso no es un verdadero dualismo sino que forma y materia son una unidad; es una unidad superior tanto la forma como la materia separada y esto es así porque no puede existir una sin la otra. Forma y materia son una cosa única. Su vínculo no puede romperse, una implica a la otra. No hay entonces una pura forma separada, no se puede distinguir a Dios de la naturaleza. Otra extraordinaria coincidencia con Spinoza: Dios es la naturaleza o la naturaleza es Dios. Spinoza usa aquella famosísima fórmula: *Deus sive natura*, “Dios o bien la naturaleza”, como si fueran equivalentes y esto está ya también en Bruno en el Della causa.

Dios entonces es la naturaleza; Dios es todo lo que hay. Lo que pasa es que Dios es la *complicatio* de todo; es aquello en lo que todo está reunido. Mientras que el mundo, la naturaleza, es eso mismo solamente que en la *explicatio*, en el despliegue. Esta unidad de todo en la naturaleza divina se despliega en el universo, otra

coincidencia formidable con Spinoza. Para Spinoza los elementos del universo que nosotros, por una suerte de ilusión percibimos como separados e independientes, como si fueran sustancias sueltas, en realidad sólo son modos de una sustancia única. De manera que si sabemos conocerlos como lo que son, esto es, como modos de una sustancia, entonces los hemos llevado inevitablemente a considerarlos en la unidad que forman en la sustancia única. Aquí podríamos trazar una línea que va tanto de Bruno como de Spinoza a un precursor inesperado que es Heráclito. Heráclito decía “No escuchándome a mi sino al Logos - es decir, usando la razón - sabio es convenir que todas las cosas son una”. Lo que quería decir era esto: si razonamos adecuadamente sobre las cosas entonces nos damos cuenta de que la efectiva multiplicidad o variedad se reúne, se resume, en una unidad que es la que le presta el ser. Lo múltiple es un despliegue, una explicatio de la materia una. Cada elemento de lo múltiple es dependiente, los elementos no tienen una realidad propia, una realidad independiente sino que, si son, es sólo como modificaciones de esa materia primera. Spinoza dice que son modos de la sustancia primera.

Estudiante: ¿Qué tipo de modificaciones? ¿Degradadas a nivel ontológico?

Profesor: No, no se degrada en nada. Pensarlo como degradado sería pensarlo humanamente como si fuera menos. No, son modos del atributo de la sustancia. El yo o el alma humana es un modo del atributo pensamiento de la sustancia divina...y así para todo lo demás. Son concretizaciones de cómo es ese atributo, modos de ser del atributo pensamiento o del atributo extensión.

Estudiante: Como la variación de una pieza musical.

Profesor: ¿Sabe qué vamos a hacer? Es muy difícil pensar a Spinoza musicalmente, por la falta de tiempo. No hay un despliegue temporal en Spinoza pero en Bruno sí. Pero a su vez en Bruno no serían variaciones de una pieza...no andaría la metáfora. Pero sí en Leibniz: cuando veamos Leibniz, si me hace acordar, podemos ver la metáfora o podríamos usar la música como una clave interpretativa para ver algunos aspectos de la filosofía de Leibniz. Pero no lo veo en Bruno ni en Spinoza.

Estudiante: Si hay una sustancia todas las predicaciones referidas a las cosas serían superficiales...

Profesor: Superficial siempre que no lo use peyorativamente. Es superficial en el sentido en que es lo que llega a nosotros individualmente de manera más inmediata: el modo la apariencia. A partir de ahí tenemos que sobreponernos a esa manera de conocer que es la manera de conocer propia de la imaginación que se queda en el modo y en la apariencia, para ascender hacia la sustancia. Pero ese ascenso que nos hace pasar del conocimiento de lo singular al conocimiento de aquello universal, de lo cual lo individual sólo es un modo, ese ascenso hace que se pierda la variedad o se encuentre que esta sólo es variedad de una única sustancia.

Estudiante: No entiendo la necesidad de atribuirle propiedades a Dios y no a las otras cosas.

Profesor: Está entendiendo bien ¿por qué a Dios y no a todo? Por supuesto: en todo están las propiedades de Dios. Eso es lo que decía cuando decía que el individuo es

un microcosmos. El microcosmos en ese sentido en el que el están reunidas todas las propiedades del universo entero, todas las propiedades de Dios.

Estudiante: La diferencia está entonces en los modos de ser del alma universal...

Profesor: En la sustancia divina el juego es el de la *complicatio* - *explicatio*. Bruno explica esto de la *complicatio* - *explicatio* diciendo que, en realidad, estaba equivocada aquella concepción de la materia según la cual ésta es pura potencia, es pasiva y no es acto y no tiene forma. Más bien, dice Bruno, así como hemos dicho hace un minuto que materia y forma son inseparables una de otra, que se requieren mutuamente porque sin materia la forma no podría ser en acto, no podría realizarse y sin acto la materia no sería nada, sino que las dos son una especie de tensión interna en esa sustancia única que es la que verdaderamente existe; entonces en esa sustancia única, en esa materia está contenida la totalidad de las formas posibles. Bruno dice así: en la explicación aristotélica estamos acostumbrados a pensar que la materia y la forma se vinculaban de manera análoga a como se vinculan en la acción de un artesano. Viene el artesano y toma el barro, que es materia sin determinaciones, o con muy pocas, y lo determina, le impone forma y crea la vasija de barro. La forma le viene a la materia de afuera porque el artesano se la impuso. Mientras que el Dios de Spinoza, en el cual están juntos materia y forma en esta tensión interna, ese Dios o esa materia da lugar a su propia forma, genera de por sí la forma. Genera la materia de dos maneras: por un lado es ella misma toda en acto, Dios es enteramente en acto por eso es a la vez que materia, forma pura y acto. Pero por otro lado también es en el universo una materia que va produciendo, generando (Bruno usa la palabra “pariendo”) las formas continuamente, pero formas singulares. Esto es la *explicatio*. La *explicatio* es un progreso, y allí está el

tiempo que después Spinoza dice que hay que dejarlo afuera porque es inexacto, pero por el momento Bruno acepta que en un proceso temporal se produce este parto progresivo de las formas singulares. Ese producto de las formas singulares sólo es una temporalización del producto universal de la forma, que es ya siempre la materia. Spinoza explicará esto diciendo: desde el punto de vista de la razón el tiempo desaparece, desde el punto de vista de la razón las cosas se ven según el aspecto de la eternidad. Hacia el final de la parte 1 Spinoza dice: “Propio de la naturaleza de la razón es considerar las cosas según una cierta forma de la eternidad”. Bruno todavía no hace eso y entonces muestra que la explicación de las formas singulares que vemos en la inmensa variedad de las formas singulares del mundo sólo es la actualización, el acto propio de la materia primera (no en el sentido aristotélico, sino primera como origen de todo), distribuido en el tiempo en una explicatio, es decir, en un despliegue progresivo. Todo esto está en el diálogo de Bruno "Della causa, principio e uno".

Estudiante: ¿El Dios de Bruno sería el barro, el alfarero y la producción misma?

Profesor: No hay una forma que viene de afuera. No hay un demiurgo platónico. La materia misma genera formas singulares en este despliegue de la explicatio y contiene en sí todas las formas en este repliegue de la complicatio. La complicatio es un repliegue, es un contener la materia en si misma, guardadas todas las formas posibles. La explicatio es el despliegue de esas formas. Consideramos dos movimientos: uno de repliegue, la complicatio, y otro de despliegue, la explicatio. Entonces en la complicatio todos los opuestos se unen porque todas las aparentes contradicciones u oposiciones que encontramos en la materia, en las cosas singulares (lo que es blanco no es negro por

ejemplo) en realidad son modificaciones parciales, pero en la sustancia primera se reúnen todas. Y entonces todas esas oposiciones coinciden en esa sustancia primitiva.

Estudiante: Me gustaría entender un poco mejor la noción de microcosmos. Si es una porción de materia y ésta cambia de forma constantemente, entonces una piedra llegaría a convertirse, por medio de infinitas modificaciones, en una planta...

Profesor: Está todo en todo. Y eso es así porque la explicatio, la generación de formas se hace a partir de la materia primera que contiene todas las formas de manera indiferenciada. Contiene todos los opuestos.

Estudiante: En algún momento llegaría a tomar todas las formas posibles.

Profesor: Creo recordar que algo de eso decía en el Della causa, pero no lo recuerdo en particular. Creo que sí, pero sería temerario afirmarlo. Está todo en el dialogo quinto, pero al final del dialogo cuarto hay un pasaje contra Aristóteles:

“¿Quieren que les diga y que les haga ver en cuanta absurdidad ha incurrido Aristóteles? Él dice que la materia es ser en potencia. Pregúntenle entonces cuándo estará en acto y él responderá, y también la gran muchedumbre de la gente, cuando tenga forma. Y entonces pregunten todavía más ¿y qué es lo que tiene de nuevo este ser? El compuesto es el que tiene algo de nuevo porque la materia siempre es la misma, no se renueva, no cambia. Así como ocurre en las cosas artificiales, de la madera es hecha la estatua, no decimos que le viene un nuevo ser a la madera porque no es en

nada ni más ni menos la madera que era ya previamente. Pero lo que recibe el ser nuevo y la actualidad es aquello nuevo que se produce, el compuesto de la estatua.”

Estos son los errores que comete Aristóteles según Bruno, porque dice que la materia no tiene la forma y sin embargo la materia siempre es la misma y la forma está entonces como una variación, como una modificación de la materia y nada más. No es que la forma viene de afuera, como lo que verdaderamente es, a juntarse con la materia, sino que en la materia misma está todo el ser, está la forma como una posibilidad que se actualiza y ésta se actualiza porque la materia es generatriz, genera formas continuamente. Está en la materia la fuerza de generar formas y ¿por qué es esto así? Porque la materia de por sí es animada. La materia tiene la forma o el cuerpo tiene el espíritu de por sí, como un constitutivo necesario dentro de sí. Todo está vivo, todo está animado, todas las cosas tienen alma. Esta es también otra vieja idea de los presocráticos que retoma Bruno aquí.

Estudiante: En el caso del ser humano en referencia al tema de la voluntad y la conciencia de sí, si se da un cambio de forma ¿nuestro pensamiento sería una consecuencia de nuestra forma actual?

Profesor: Sí. Bruno dice que no hay tal cosa como muerte del individuo, sino que simplemente lo que se pierde es esta configuración accidental que tenemos por ser modos y lo que pasa cuando se cree que muere el animal es simplemente el cambio y la restitución al seno de la totalidad de donde salió este modo particular, nada más. No recuerdo haber visto en Bruno temas como la conciencia de sí, creo que no está tematizado. Debería haberlo planteado dado su origen cristiano pero no lo recuerdo.

Estuve viendo justamente antes de venir para acá el Della causa..., pero una lectura siempre recoge lo que a uno le interesa y después a ustedes les interesa otra cosa y me desconcierta un poco. En el Della causa..., dialogo quinto, seguro que está eso.

Estudiante: (Inaudible)

Profesor: Claro, pero para Bruno el alma es el alma del mundo, que tiene en nosotros una modalización pasajera. Esto en Spinoza es también así: lo que nosotros entendemos por alma o sujeto singular, en realidad es una pura fantasía o ilusión de la imaginación. Spinoza desarrolla estos pensamientos de Bruno de manera consecuente, mientras que Bruno los plantea en forma genial pero no tiene ese desarrollo tan estricto como en Spinoza. Por eso tengo siempre la tentación de explicar a Bruno por Spinoza y no quiero ceder a esa tentación y ese no querer ceder es lo que hace a la confusión de mi exposición ahora.

Estudiante: Yo no termino de entender cómo explica el cambio, ya que no parece haber una tensión entre ser y no ser...

Profesor: Lo único que recuerdo haber visto en Bruno sobre esto es ese despliegue que se da en el tiempo, esa producción de las formas que es producción de formas singulares, mientras que desde el punto de vista de la razón no hay producción de las formas singulares sino la materia es forma en su totalidad y se acabó, es forma plena. Ahora bien cómo se da el salto de la forma eterna y sus modos eternos y la validación temporal, esto también es complicado para Spinoza. Spinoza responde a esto eliminando el tiempo, probablemente porque se encontraba con la misma dificultad. Lo

que recuerdo que dice Bruno es nada más que hay tal cosa como una producción progresiva de las formas, pero lo plantea como un hecho y no como una explicación. Lo único que tengo entre mis papeles es que la multiplicidad es intrínseca a la sustancia y es solamente su despliegue, pero a la vez la multiplicidad requiere la unidad sintética o complicatio de la que es despliegue. Bruno fluctúa al explicar la multiplicidad a veces como disposiciones distintas de la materia, a veces como multiplicidad de formas, pero todo viene de la oposición fundamental de materia y forma. El atomismo entonces no es abandono del monismo sino su profundización. Otra vez, lo que se despliega no es nada más que siempre la misma materia en formas singulares, pero no explica por qué justo ese despliegue de singularidades. Aquí hay un pasaje interesante del Della causa...:

“Cada parte no tiene una realidad independiente sino que es presencia de la sustancia en la parte. En cada parte está presente el alma universal o esencia del universo. Ésta está toda en cada cosa y considerada en cada cosa singular se va explicando o desplegando sucesivamente en el tiempo. En el curso infinito del tiempo todo pasa a ser todo. Lo único eterno es la materia, pero está en perpetuo cambio.”

Hay una vacilación en Bruno que a veces parece sostener la explicatio progresiva y otras veces la identidad eterna de la sustancia causa universal que goza de una actualidad perfecta y no sucesiva. Por lo menos también Mondolfo encuentra vacilación aquí, esta vacilación de alguna manera justifica que de alguna manera vacilemos nosotros al tratar de explicarla.

Estudiante: ¿Hay algún momento en que haga una diferenciación entre el Dios teológico y el Dios como materia del tipo de una teoría de la doble verdad?

Profesor: No, él habla de la materia como Dios y no en una doble vía de la fe por un lado y la razón por el otro. Para Bruno esto es casi una religión. La filosofía tiene este aspecto de religión.

Estudiante: Antes había dicho que deja los hábitos...(inaudible)

Profesor: Sabemos por la biografía de Bruno que durante algún tiempo era materialista, en el sentido de los materialistas antiguos: atomismo de materia y movimiento de los átomos y nada más. Después abandonó este materialismo y desarrollo esta teoría de la materia como viviente y llena de formas. Antes fue materialista verdaderamente y abandonó la religión (para ser materialista supongo que hay que abandonar la religión tradicional, no se si podrá ser materialista y religioso practicante al mismo tiempo). En Montaigne está la doble verdad: separamos una cosa y otra. En Sánchez también: no abandona la fe, sigue creyendo todo pero sin embargo razona como quien hace matemática, sin implicar en eso las convicciones religiosas. Pero Bruno me parece que no: implica todo el tiempo las convicciones religiosas en lo que dice.

Hay entonces este ascenso continuo para llegar a estar en armonía con la ley de todas las cosas, con la ley de la materia y esto es entonces el progreso que se ve también tan claramente en la Ética de Spinoza que no es nada más que el progreso de salir de la ilusión para llegar al conocimiento verdadero, salir del dominio de la imaginación para llegar al dominio de la razón. Creo que esto sería la presentación más básica de Bruno pero también podríamos hacer una incursión en el Della causa.... En la materia entonces

se unen las formas, la materia no es pecado. Uno de los personajes cómicos del dialogo *Della causa principio e uno* es un tal Polihimnio que dice que la materia es mujer, error, pecado. Entonces Bruno rechaza esa opinión y dice que la materia no tiene nada que ver con todo esto sino que es una y gracias a ella todo lo que es, es en acto. El acto depende entonces de la materia. La materia es en acto todo lo que puede ser y la materia corpórea de las cosas singulares no es más que la contracción de esa materia infinita a un caso particular. La materia tiene en sí todas las dimensiones, todas las medidas, todas las figuras y por tenerlas todas es que no tiene ninguna en particular; no es que carezca de determinaciones como la entendían Aristóteles y Polihimnio sino que las tiene todas, las incluye todas y por eso es que no tiene ninguna en particular. La materia coincide enteramente con el acto. La materia no difiere de la forma, no difiere como si fuera potencia absoluta y acto absoluto. El acto absoluto es simple indivisible, uno porque es absolutamente todo, si tuviera una propiedad determinada no sería todo, si tuviese una figura determinada no las tendría a todas, etc. Es decir que justamente allí coinciden el acto que tiene todas las determinaciones, y por tanto no tiene ninguna, con la materia que no tiene ninguna determinación porque las tiene todas. La materia entonces tiene a la vez todas las formas, no cambia, es eterna; pero la materia corpórea, la materia inferior a la que tenemos acceso a través de los sentidos y la imaginación esa sí va teniendo sucesivamente todas las formas y por eso cambia. Ese acto de todo y esa potencia de todo la llama Bruno el “alma del mundo”. Conocer esta unidad, esta alma del mundo que es el acto de todo y la potencia de todas las cosas es el propósito de la filosofía natural.

Hasta ahí podemos llegar con nuestro conocimiento. Ese acto no determinado es la *complicatio* en la que se reúne todo, es el acto de lo que es todo por tener en sí todos los actos. Mientras el artesano produce imponiendo desde afuera la forma a la materia,

la materia fundamental produce generando desde sí misma las formas que contiene.

Bruno dice:

“Debe ser llamada la materia una cosa divina y una paridora óptima, generadora y madre de las cosas naturales y debe ser llamada también la naturaleza toda en sustancia.”

Esto es para Bruno la materia, ese es el modo de concebir la materia. Es decir, es la naturaleza toda reunida, complicada en una única sustancia y entonces hay un movimiento una dinámica interna que está fundada en el hecho de que la materia tiene alma, es animada, incluye en si misma el alma del mundo y esa alma le presta una dinámica que hace que produzca continuamente las cosas singulares. La materia es de esta manera forma y acto. La materia es entonces potencia que no se distingue del acto. Es necesario librarse de la imaginación: para librarse de ella el intelecto refiere la multitud y diversidad de especies a una raíz única. Así procede el intelecto: simplifica, se retira de lo múltiple y de la composición para buscar lo que subyace ya que se da cuenta de que la sustancia de las cosas consiste en la unidad. Y el filósofo busca esa sustancia ya sea de manera literal o mediante analogías. El progreso hacia el conocimiento perfecto es progreso en el complicar lo múltiple, es un ascenso que corresponde también al mismo tiempo recorrer en sentido inverso aquel movimiento de explicación, de despliegue de la sustancia. En esto también coincide Bruno con Spinoza: también ahí *operari est sequi*, la acción, el ocurrir el acontecer del mundo físico, extenso, es perfectamente paralelo al proceso de consecuencia a partir de fundamentos que ocurre en el mundo del espíritu. Bruno adelanta esto diciendo que es

el mismo proceso de despliegue el que hay que recorrer en sentido inverso con el intelecto para encontrar la unificación en la sustancia primitiva u originaria.

Esto que hemos dicho hoy sólo es un pálido reflejo de la inmensa riqueza del dialogo Sobre la causa, principio y uno. No lo traje con más detalle porque hubiéramos necesitado investigar bastantes elementos que no quedan claros. Pero espero que sí hayan quedado claras las líneas generales de este pensamiento de Bruno, de este pensamiento de la sustancia como materia y forma en uno, aquella materia que incluye la forma, aquella materia que incluye el alma (es animada) y que se despliega en el universo. Y sobre todo espero que haya quedado claro el paralelismo extraordinario de esta teoría de Bruno con la teoría de Spinoza. Hubo un spinozista famoso que desarrolla este paralelismo también.

Estudiante: (inaudible)

Profesor: Sí. Pero Bruno dice atención mediante la razón podemos conocer la sustancia en la que consiste todo el mundo natural. Pero a su vez esa sustancia primera tiene un principio propio que es incognoscible para nosotros. Hay un principio que ya no es propio de la filosofía de la naturaleza sino de una filosofía metafísica que Bruno dice que es inalcanzable. Nuestro intelecto no llega más allá de esta sustancia primera. Pero lo dice y lo deja ahí porque es incognoscible.

Estudiante: ¿Habría alguna prioridad ontológica entre el alma y la materia?

Profesor: Creo que no hay ninguna prioridad sino que hay momentos de la misma cosa, hay una tensión fundamental entre alma, forma y materia o cuerpo que no es separable. Uno requiere la otra.

Estudiante: Tampoco hay una jerarquía en el despliegue...

Profesor: Hay una jerarquía en el despliegue: en los objetos materiales singulares el despliegue es temporal, sucesivo, incompleto, parcial y, de alguna manera que no alcanzo a entender bien en Bruno (sí en Spinoza), hay una manera de ver las cosas en la cual la materia considerada en su forma más plena por la razón, no tiene temporalidad alguna, es eterna y tiene en complicatio todo.

Estudiante: ¿El lugar incognoscible no será el lugar de la fe? Si no es cognoscible sería parte de la fe.

Profesor: No lo sé, sé que dice que hay ese principio primerísimo que está más allá de la filosofía de la naturaleza y que no podemos alcanzar.

Estudiante: Yo veo que no hay una definición sobre las cosas que se dan después, el resultado de la explicatio.

Profesor: Porque no le interesa, porque lo que veníamos diciendo desde antes es que Bruno y Nicolás de Cusa y la filosofía metafísica en general, busca no tanto el conocimiento de las cosas de la naturaleza, como sí lo buscaba Sánchez, sino que busca el conocimiento de la sustancia primera. Hacia allí va, entonces descuida los elementos

singulares de la explicatio. Tiene que explicarlos a su vez, tiene que decir cómo es que hay pluralidad.

Muchos me han preguntado sobre los libros que tienen que leer y los manuales, sobre todo si el de Copleston es bueno. Copleston tiene uno o dos tomos sobre filosofía moderna y eso sí es bueno, pero en general yo sugeriría que no leyeran una historia de la filosofía en general en un solo tomo y de allí el capítulo de moderna. Lean un libro entero acerca de filosofía moderna. En el caso de Copleston la filosofía en general se trata en muchos tomos y entonces allí si pueden ir al tomo correspondiente a la filosofía moderna y eso es suficiente.

Les decía que el interés hacia las cosas singulares es nada más que el interés de preguntarse cómo es que explicamos la realidad de cosas singulares. A Bruno le interesa solamente en la medida en que es un momento del despliegue de la sustancia pero nada más, Bruno no hace conocimiento de la naturaleza.

Creo que podríamos parar aquí. Nos vemos el jueves que viene. Empiecen a leer el texto de Descartes, que vamos a empezar la vez que viene con eso.