



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v75n190.117889>

LA METAFÍSICA NEOPLATÓNICA DE GIORDANO BRUNO: ENTRE PAGANISMO Y CRISTIANISMO



THE NEOPLATONIC METAPHYSICS OF GIORDANO BRUNO. BETWEEN PAGANISM AND CHRISTIANITY

JACOB BUGANZA*

Universidad Veracruzana - Xalapa - México

Cómo citar este artículo:

MLA: Buganza, Jacob. "La metafísica neoplatónica de Giordano Bruno entre paganismo y cristianismo." *Ideas y Valores*, vol. 75, no. 190, 2026, pp. 159–178.

APA: Buganza, J. (2026). La metafísica neoplatónica de Giordano Bruno entre paganismo y cristianismo. *Ideas y Valores*, 75(190), 159–178.

CHICAGO: Buganza, Jacob. 2026. "La metafísica neoplatónica de Giordano Bruno entre paganismo y cristianismo." *Ideas y Valores* 75 (190): 159–178.

.....
Artículo recibido: 11 de febrero de 2025; aceptado: 14 de agosto de 2025.

* jbuganza@uv.mx / ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo examina la filosofía de Giordano Bruno como un precursor de la modernidad, centrándose en su metafísica del infinito dentro del marco de la *prisca theologia*. Bruno propone una visión de la inmanencia divina que diluye la trascendencia cristiana, presentando a Dios como intrínseco al universo infinito, aunque distinto de él. Concibe al ser humano como un microcosmos que sintetiza lo finito y lo infinito, capaz de aspirar a la deificación mediante la contemplación racional de la naturaleza. Su crítica al aristotelismo y a la Revelación, junto con su énfasis en la razón y la naturaleza como vías al Absoluto, lo posicionan como un pensador “matutino” que anticipa la filosofía moderna. La ética del “heroico furor” exalta la libertad y el conocimiento como caminos hacia la perfección humana, configurando una antropología centrada en la búsqueda de lo divino immanente.

Palabras clave: G. Bruno, cristianismo, infinito, neoplatonismo, paganismo.

ABSTRACT

This article explores Giordano Bruno's philosophy as a forerunner of modernity, focusing on his infinite-centered metaphysics within the *prisca theologia* framework. Bruno advances a vision of divine immanence that diminishes Christian transcendence, portraying God as intrinsic to the infinite universe yet distinct from it. He views humans as a microcosm bridging the finite and the infinite, capable of pursuing deification through rational contemplation of nature. His rejection of Aristotelianism and Revelation, coupled with his emphasis on reason and nature as paths to the Absolute, establishes him as a “matutinal” thinker anticipating modern philosophy. The ethics of “heroic furor” elevates freedom and knowledge as routes to human perfection, shaping an anthropology centered on the pursuit of the immanent divine.

Keywords: G. Bruno, christianity, infinity, neoplatonism, paganism.

Introducción

El notable pensador nacido en Nola, Giordano Bruno, puede considerarse uno de los precursores principales de la filosofía moderna, sobre todo de la vertiente que culmina en el idealismo alemán, específicamente en autores de la talla de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mediado por Friedrich Heinrich Jacobi y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, quienes tratan expresamente la obra de Bruno y buscan demostrar que la filosofía de Baruch Spinoza tiene orígenes en la obra del autor nolano. Las vicisitudes de la vida de Bruno son ampliamente conocidas, así como el proceso por herejía al que fue sometido durante varios años (cf. Benavent). Sus obras son numerosas y tratan diversas temáticas, pero se mantiene en ellas la constante del infinito, sobre todo comprendido en el marco de la *prisca theologia*, esto es, la búsqueda por recuperar la sabiduría antigua en cuanto brota de manera más inmediata de la verdad divina (cf. Hanegraaff 6-12 y 46-47).

Los libros fundamentales son *De umbris idearum*, texto mnemotécnico cuya tesis nuclear sostiene que el hombre puede seguir una escala ascendente para conocer todas las cosas situándolas en el Uno, del que depende todo el cosmos, a la usanza platónica. Como parte de sus diálogos italianos y morales (*Dialoghi metafisici e morali*), se encuentran sus escritos más conocidos, como *De l'infinito universo e mondi*, así como *De la causa, principio et uno*, donde defiende la inmanencia de Dios en el universo; también forma parte de estos diálogos *La cena delle ceneri*, obra de férrea crítica aristotélica. Propiamente dentro de los *Dialoghi morali* se localizan *Spaccio della bestia trionfante*, sobre ética civil, así como *Asino cillenico* y *Cabala del cavallo Pegaso*, donde rechaza la Revelación como guía para el conocimiento. Destaca sobre todo *De gli eroici furori*, sobre el mito de Acteón, que desarrolla cómo el entendimiento humano debe buscar al Absoluto, lo cual se logra solo identificándose con Él, texto de cuño claramente neoplatónico (cf. Beierwaltes), pero que, a la postre, termina sosteniendo que al hombre solo le resta el estudio del mundo sensible, reduciendo, como afirma Soto, los límites del conocimiento humano (Soto 20). Entre los textos latinos, redactados en Frankfurt a partir de 1591, descuellan *Summa terminorum metaphysicorum*, *De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura*, así como *De immenso et innumerabilibus*.

La influencia de Nicolás de Cusa sobre Bruno resulta incuestionable (cf. Secchi 5), pero también la de Nicolás Copérnico, cuyas tesis lleva Bruno a consecuencias inusitadas. No debe obviarse que, en tiempos de Bruno, los límites entre el mundo sublunar y el supralunar, tal como los concibe Aristóteles —es decir, como sumamente diferentes (aunque no del todo opuestos)—, se diluyen ya en el siglo xv. Esto permite aplicar las leyes del devenir no solo al mundo sublunar, sino también

al celeste; las leyes de la generación y la corrupción se amplían a los astros, de guisa que es necesario elaborarlas y definir las de forma que resulten válidas y necesarias para el cosmos entendido en su infinitud (Ingnegno 98, cf. Cabada 197-226).

En efecto, Bruno da al concepto de infinito una connotación de enorme relieve, especialmente en su relación con lo finito, esto es, con el hombre. El ser humano no deja de ser finito, pero está atravesado, de alguna guisa, por la infinitud, de manera que es una síntesis o *riepilogo*, como lo llama Troiolo, del macrocosmos en el microcosmos: el hombre, consciente de su finitud, también lo es de lo infinito, de modo que “la presencia del infinito en lo finito en cierto modo lo vuelve infinito (*infinetizza*)” (Troiolo 549).

Se caracteriza la filosofía propuesta por Bruno como “matutina”; esto es, en términos metafóricos, como aquel pensamiento que sigue a la noche, que ilumina o aclara el panorama oscurecido por la filosofía anterior, presumiblemente medieval. La filosofía no deja de tener carácter contemplativo, pero se trata de una *theoria* volcada a la naturaleza, escrita en el hombre mismo, donde se encuentran las leyes que la rigen, como si estuvieran esculpidas en su corazón: “è un nuovo lume che, dopo lunga notte, spunta all’orizzonte ed emisferio della nostra cognizione ed a poco a poco s’avvicina al meridiano della nostra intelligenza” (Bruno *De l’infinito, universo e mondi*, en: *Dialoghi italiani*, v 498). La filosofía que propugna Bruno es para unos pocos, a saber, para quienes no se contentan con lo que otro dice, sino que buscan contemplar por sí mismos la naturaleza, en los términos indicados.

Es una filosofía para

aqueellos otros para quienes dicha filosofía está abierta y han alcanzado aquel punto en el que ya no se ocupan en gastar el resto de su vida en entender lo que otro dice, sino que poseen luz propia y ojos del intelecto agente verdadero, penetran todo rincón y cual Argos, con ojos de diferentes conocimientos, pueden contemplar desnuda esa filosofía a través de mil puertas; ellos podrán, acercándose aún más, distinguir entre lo que se cree y se tiene por otorgado y verdadero en virtud de mirar de lejos por la fuerza de la costumbre y sentido común, y lo que verdaderamente es y debe tenerse por cierto como garantizado por la verdad y substancia de las cosas (Bruno *De l’infinito, universo e mondi*, en: *Dialoghi italiani*, v 498-499)

Sin embargo, en *De l’infinito, universo e mondi*, Giordano Bruno demuestra que el sentido no es fuente de certeza, debido a su propia y constitutiva inconstancia. Así se problematiza el *dictum* de la Escuela que asegura *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. En efecto, Filoteo —que es el propio Bruno en estos diálogos— asevera

con toda seguridad que “*Non è senso che vegga l’infinito*”, pues no es su objeto (cf. Bruno *De l’infinito, universo e mondi* 1 369).

Para que pudiera afirmarse algo de tal naturaleza, es decir, que el sentido ve lo infinito, tendría que hacerse a partir de la constatación de la razón. En efecto, asegura sin dilación Bruno que “al intelecto conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y divididas por la distancia del tiempo y por los intervalos de lugares” (Bruno *De l’infinito, universo e mondi*, en: *Dialoghi italiani*, 1 369). Si el sentido fuese el encargado de juzgar sobre el asunto de la finitud o infinitud de las cosas, y dado que es inconstante —es decir, cambia de vez en vez—, a veces diría que el universo, por ejemplo, es finito.

Si el sentido engaña en relación con la circunferencia del globo terráqueo, con mayor razón lo hace en torno a la circunvalación estelar. Los sentidos tienen su función, pero no es la de juzgar; la verdad no se encuentra, con propiedad, en ellos. Es tarea de la razón, en cuanto argumenta, y del intelecto, en cuanto intuye el principio y concluye; es allí donde la verdad encuentra su sede.

Bruno argumenta diciendo que no se puede afirmar que el mundo es finito y que fuera de él no hay nada; no hay algo que dé testimonio de su finitud que no se refiera al sentido. Por el contrario, parece más conforme a la razón pensar que el mundo es infinito y que no es contenido por algo más, a la manera de los peripatéticos que sostienen la existencia de continentes. Además, todo continente es tal por estar lleno de contenido; por ende, es necesario que el mundo, el universo, esté lleno.

El Uno en la lectura de Bruno

A diferencia de otros neoplatonismos de su época, que son genuinamente neoplatonismos cristianos, como los de Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola —a quienes une también la tendencia hermética (especialmente en los dos últimos, cf. Yates; para una visión crítica, cf. Szönyi 51-73)—, el de Giordano Bruno ha sido valorado como de corte más bien panteísta, aun cuando él busca alabar a Dios con sus elucubraciones y distinguir de continuo entre Dios y el universo (Soto 5). Sin embargo, en su obra se diluye la trascendencia; esto es, la diferencia radical entre Dios y las criaturas, o sea, entre el Uno y las emanaciones. La ruptura de la trascendencia se manifiesta en que el despliegue del Uno ya no es un acto libre, como sí lo es para el neoplatonismo cristiano, sino una necesidad intrínseca. Quien explica de manera notable este cambio es Battista Mondin cuando afirma, a propósito de Bruno: “al concluir una de las experiencias más singulares del pensamiento humanista, surge la idea de perfecta correspondencia y, es más, identidad entre el orden de la naturaleza y el despliegue de la vida divina íntima o, mejor dicho, de un flujo eterno desde el Uno

absoluto de los aspectos contingentes de la realidad y su retorno circular al propio origen” (Mondin 40).

El Uno es vuelto equivalente por Bruno claramente a lo infinito. Es verdad —y es algo que Troilo no parece admitir— que ya los antiguos se acercan paulatinamente a la identificación del Uno con lo infinito, especialmente en relación con su potencia (la potencia infinita del Uno para producir la multiplicidad total), tesis que recorre el cristianismo mismo, que atribuye a Dios —Sujeto ciertamente de la Unidad y la Infinitud— tales rasgos. Sin embargo, parece que Bruno cambia de posición al considerar al Uno y lo Infinito no como trascendencia, sino como inmanencia (cf. Cicuttini 99).

Si se observa desde la perspectiva de la causalidad, la Causa infinita produce un efecto infinito, de manera que el efecto infinito es el universo: se trata de infinitos efectos finitos, no de infinitos infinitos. Tal parece que el Uno se explicita necesariamente, de modo que, para comprender lo finito, debe hacerse en el marco de su implicación con el principio que lo fundamenta (sobre la implicación de causa y principio en la metafísica de Bruno, cf. Gómez de Liaño 26-27). Así, el Uno se explicita en la alteridad, pero la alteridad, entendida como multiplicidad, está contenida en la Unidad: son idénticos en la Unidad, pero se diversifican cuando el Uno se despliega. La identidad entre el Uno y lo múltiple todavía no desplegado se funda en la infinitud, pues lo infinito —como se ha dicho— caracteriza ambos extremos (cf. Soto 6-7).

Ambos son infinitos en cuanto un extremo es el Uno infinito en el que todo está implícito, mientras que el otro es el infinito explicado. Sin embargo, no se trata del mismo infinito, por decirlo así, sino que el Uno es lo totalmente infinito, mientras que, aunque el universo sea infinito, no es nunca totalmente infinito, *“pues este último es infinito en su conjunto, pero no lo es en cada una de sus partes”* (Soto 8). Así pues, puede advertirse que hay un doble uso de “infinito”: uno en el que convergen Dios y el universo, y otro en el que se distancian como dos extremos, siendo el primero un Infinito total, y el segundo, aunque sea infinito, no logra ser total.

De esta manera, la metafísica de Giordano Bruno tiene su propia originalidad en el marco en que se gesta, en cuanto busca fundamentar la posibilidad del universo infinito, pero ya no en cuanto dependiente o preocupada por la analogía entre finito e infinito, sino que —como explica nuevamente Soto, en seguimiento de Levergeois— *“está centrada en el problema de la relación y de la diferencia entre la infinitud de Dios y la infinitud de la naturaleza”* (Soto 10).

Es verdad que muchas veces resulta difícil observar intelectualmente la diferencia radical entre Dios y el universo, pues parecen ser la misma realidad (Namer 147). Con todo, Soto remarca que Bruno

está persuadido de que el cosmos posee una existencia diversa de la de Dios. En este punto, el concepto de materia empleado por Bruno está cada vez más despojado de la pasividad medieval y es concebido ahora en el marco del concepto activo de naturaleza, pues esta última es un organismo vivo animado por la potencia divina.

Es la naturaleza misma la que, de hecho, permite conocer el Principio divino, pues en ella se encuentran los vestigios de Este: en otro orden, por sus efectos se conoce la causa (cf. Bruno *De causa, principio et uno*, II 227-228). Así pues, siendo la naturaleza vestigio de Dios, se puede conocer algo de la Causa última, especialmente a través de los astros, algo de la grandeza de su ser (*la grandezza del suo essere*). No deja de advertir Bruno que Dios es distinto del efecto, por lo que, cuando se le denomina Principio, se lo hace por el orden de lo anterior en relación con lo posterior, ya sea según la naturaleza misma (entendida como la esencia, ciertamente), según la duración o la dignidad. Solo así también es concebido Dios como causa, pues principio y causa son, estrictamente hablando, conceptos distintos: el ejemplo es el punto, principio de la línea, pero no su causa; con todo, el concepto de principio es más amplio que el de causa (Bruno *De causa, principio et uno* II 230).¹ En el caso de Dios, Él es causa y principio, ya que, “en el entender de Bruno, el Absoluto tiene que ser causa primera, en la medida en que todos los seres dependen de Él como de su último fundamento; pero ha de ser también comprendido como principio, pues, de alguna manera, debe “inspirar” íntimamente el movimiento de las cosas hacia su propia perfección; debe “animar” interiormente a todos los entes” (Soto 38). Así pues, Dios es causa eficiente principal del cosmos, pues Él es *intelletto universale*,² primera facultad del *anima del mondo* (Gregory 525-535), forma universal de aquél. De manera elocuente Bruno explica:

Es uno mismo, que llena el todo, ilumina el universo y direcciona la naturaleza para producir sus especies como conviene; y así tiene, respecto a la producción de cosas naturales, como nuestro intelecto a la producción adecuada de especies racionales. Esto es llamado por los pitagóricos motor y agitador del universo [...], por los platónicos, artesano del mundo. (Bruno *De causa, principio et uno*, en: *Dialoghi italiani*, II 232)

Efectivamente, Dios es principio y causa de la naturaleza, pero esta última adquiere de Él su propia dinamicidad en cuanto *simulacrum* de la causa; esto es, en cuanto es su imagen o semejanza, como se aprecia

-
- 1 Por principio Bruno entiende las tradicionales causas intrínsecas del ente, mientras que por causa estrictamente las extrínsecas.
 - 2 Resulta interesante, como destaca Mendoza, cómo es que el filósofo nolano tiene en cuenta a los *antichi filosofi* en la elaboración de su sistema, (9-27).

en la etimología misma (*similis*). El gran animal, que es el universo mismo, es simulacro de Dios, por lo cual todo él está animado, contiene vida, pues *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia*; así, el espíritu impregna toda la materia, siendo verdadero acto y forma de todas las cosas (cf. Giordano Bruno *De causa, principio et uno* II 244).

De ahí que, citando de memoria a Salomón, recuerde el nolano la cuestión *Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum* (Qd. 1, 9-10). Así, el espíritu invade el todo; es decir, en todo se confirma la animación universal, las formas que se suceden en la materia, en el caso del mundo sensible. Pero la presencia del alma, de la divinidad, no se da en todo de la misma manera, sino según grados: en unas partes más intensivamente que en otras, como en el caso del cuerpo humano, en el que el alma impregna las manos y los pies de un modo, y las botas y el saco que viste, de otro. Pero todo está animado, ciertamente, hasta las botas, que se mueven merced a los pies y las piernas (cf. Bruno *De causa, principio et uno* II 252-253).

Por estas razones, afirma sin dilación Soto que “El estudio sobre la relación Dios-mundo en la filosofía de Giordano Bruno excluye desde sus primeros pasos la indagación acerca de la trascendencia divina, trascendencia que es —de entrada— silenciada a lo largo de toda la elaboración del sistema. No obstante —y según un común consenso— una tal exclusión no permite, a la luz de los textos del propio Bruno, hablar, sin más, de una identificación Absoluto-mundo” (Soto 12). Así, el Uno, principio y causa, lo es del simulacro o sombra que es el cosmos, el mundo natural; aunque el principio, el Uno, está inmanentemente en las cosas, excluyendo su trascendencia, no significa que haya identificación entre uno y otro: “en el sistema de Bruno la *explicatio* es quizá una forma de la *complicatio*, pero ese universo desplegado reclama la existencia de un Absoluto que le otorgue la unidad de un fundamento. En una palabra, el universo bruniano exige a Dios; aunque, frente a la clásica concepción creacionista, el Absoluto a su vez no puede ser concebido sin el mundo” (Soto 13).

La postura teológica de Dios propuesta por Aristóteles resulta incorrecta para Bruno. Dios no está más allá del cosmos, de la naturaleza, sino que está en su interior, llenando todo lo que es (esta es, con enorme probabilidad, la base de la posición según la cual el universo no tiene centro ni jerarquía, de la que habla Hanegraaff 105, 142, 156, 371). Dios se manifiesta en la naturaleza y no es, por ende, lo trascendente, sino que es inmanente, como se ha dicho. La naturaleza reclama a Dios, y la Causa necesariamente se explica en ella.

La cosmología bruniana es, en realidad, su misma metafísica: esta última es teóricamente el fundamento de aquella, puesto que la

naturaleza no se da el ser a sí misma, sino que ha sido causada por Dios, por el Uno de Bruno. Pero esta causalidad —y este sería el rasgo característico de la metafísica del nolano— es infinita y da como resultado una infinitud de efectos. Para Bruno, explica Cicuttini,

Dios debe obrar siempre y solo de un modo: infinitamente. No se encuentra en sus obras indicación alguna sobre la distinción entre operación *divina formaliter immanens* (y como tal infinita e identificada con la divina esencia) y *virtualiter transiens* (y como tal terminante en un efecto finito). De aquí procede la convicción de Bruno de que, si la divina omnipotencia no obra infinitamente, se tiene inevitablemente la limitación y composición en los divinos atributos. (Cicuttini 103)

De manera muy clara explica su posición Bruno al escribir, al inicio del Segundo diálogo del *De l'infinito*:

Puesto que el primer principio es simplicísimo, si fuera finito según un atributo, sería finito según todos los atributos o bien, si fuera finito según cierta razón intrínseca e infinito según otra, se entendería necesariamente que en él hay composición. Por tanto, si él es realizador del universo, es ciertamente realizador infinito y atiende a un efecto infinito; digo efecto en cuanto que todo depende de él. Además, así como

nuestra imaginación es capaz de avanzar infinitamente, imaginando siempre una extensión más allá de la extensión y un número más allá del número, según una determinada sucesión y —como suele decirse— en potencia, debemos entender igualmente que Dios entiende en acto una dimensión infinita y un número infinito. Y de este entender se sigue la posibilidad junto con la conveniencia y oportunidad que decimos existe, pues así como la potencia activa es infinita, también es infinito por consecuencia necesaria el objeto de esa potencia. (Bruno *De l'infinito universo e mondi*, en: *Dialoghi italiani*, ii 394)

Esta actividad divina es un despliegue o explicitación de las perfecciones contenidas en el Uno, de guisa que todas las entidades que constituyen el universo son la parte visible de la perfección divina. De este modo, puede afirmarse que, en la metafísica bruniana, se supera el dualismo mundo-Dios, resultando —como se atisba en la cita de Cicuttini— que no es compatible con la visión creacionista clásica. Es más, la tesis de Giordano Bruno estriba en sostener la eternidad del cosmos (Cicuttini 104 nota 1).

Ahora bien, Dios es Intellecto, pues posee las formas que eventualmente se plasman en el mundo. No es, como en el neoplatonismo tradicional, algo distinto substancialmente del Uno, sino el Uno mismo; es una manifestación del ser de Dios. No hay, como en el sistema de Plotino, una distinción radical entre Uno e Intellecto, o entre estos

y el Alma. Y puesto que la naturaleza es la manifestación postrera del Intelecto, se sigue que aquélla es Dios mismo. El *dictum* bruniano es suficientemente conocido: *natura est deus in rebus*, afirma en su *Spaccio de la bestia trionfante*. Allí, como advierte Soto, se encuentran algunas páginas que aclaran con suficiencia la posición de Bruno.

En efecto, cada ente recibe lo que es conforme a él, ni más ni menos; es decir, de acuerdo con su medida y capacidad. Por ello, y dado que Dios es causa precisamente de lo que cada ente recibe para ser tal, se sigue que en toda cosa está Dios. Así, en Marte se da una causalidad correspondiente a su propia naturaleza, y de igual manera en la serpiente y el escorpión. La divinidad se encuentra en cada ente de acuerdo con su naturaleza propia y, así, a través de cada cosa, puede elevarse el filósofo —como habrá de verse más adelante— a la divinidad (Bruno *Spaccio de la bestia trionfante*, en: *Dialoghi italiani*, III 2ª 777).

Efectivamente, para poder comprender algo de lo que es Dios, para poder llevar a cabo la teología, es preciso partir de la cosmología, de la filosofía de la naturaleza, pues es lo único que se puede conocer directamente y, a través suyo, a Dios, su productor, en cuanto la naturaleza es, como para el Cusano, *explicatio Dei*. Como resume nuevamente Soto,

el Absoluto, en tanto que causa eficiente del universo, se muestra, en ese mismo universo, como un Intelecto que produce el mundo según sus ideas; pero esto no acontece desde la trascendencia, sino que dicho Intelecto actúa desde el interior de la materia que compone el universo, suscitando en ella sus propias formas, ordenándola y guiándola según sus ideas. (48)

Como esta misma intérprete afirma, termina por naturalizarse el Absoluto y la naturaleza culmina por divinizarse. En palabras breves, Dios es causa intrínseca formal del mundo, de manera que, *a fortiori*, este último es producido por Aquél necesariamente, pues es su forzosa explicitación.

En el magnífico compendio de su pensamiento, que es la *Summa terminorum metaphysicorum*, Bruno escribe un pasaje que se ha vuelto emblemático: “*Natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifesta*” (Bruno *Summa terminorum metaphysicorum* en: *Opera latina conscripta*, 101). No es que se confundan la naturaleza de Dios y la de las criaturas, sino que la naturaleza de Dios se manifiesta *in rebus*. Por eso puede aseverarse que, de manera latente, las formas se encuentran en la materia, y lo que hace el Intelecto divino es promover su extracción.

En terminología más bien aristotélica, el Intelecto divino produce el paso de la potencia al acto. Como se ha dicho, la posición de Bruno se opone al creacionismo, de guisa que se inclina a mantener que la

materia es eterna, como lo hicieran los primeros griegos, y es en ella donde la forma —esto es, el acto— se concreta, sin que pueda afirmarse, como hace tradicionalmente el aristotelismo, que haya formas substanciales. Más bien, parece haber formas accidentales, que son la generación y corrupción de las estructuras específicas que emergen en el seno de la materia.

En este sentido, la postura bruniana se acerca más al platonismo pagano que al cristiano, puesto que, así como la forma es principio, de igual manera —sin compararlas entre sí— lo es la materia. Efectivamente, así se comprende que el propio Bruno cuestione (encarnando al personaje Teófilo) que

Puesto que la materia no recibe nada de las formas, ¿por qué queréis que las apetezca? Si (como hemos dicho) envía formas desde su vientre y, en consecuencia, las tiene dentro de sí, ¿cómo queréis que las apetezca? No tiene apetito por aquellas formas que cambian diariamente en su dorso: porque toda cosa ordenada apetece aquello de lo que recibe la perfección. ¿Qué puede dar una cosa corruptible a una cosa eterna? ¿Una cosa imperfecta, como la forma de las cosas sensibles, que está siempre en movimiento, a una cosa eterna? ¿Una cosa imperfecta, como es la forma de las cosas sensibles, que está siempre en movimiento, a otra tan perfecta, que, si se la contempla adecuadamente, es un ser divino en las cosas, como tal vez quiso decir David de Dinanto, incomprendido por algunos que reportan su opinión? No quiere que por ella se conserve, porque lo corruptible no conserva lo eterno; además, es claro que la materia conserva la forma: por tanto, esta forma debe más bien desear la materia para perpetuarse, porque, al separarse de ella, pierde su ser, y no aquella que tiene todo lo que tenía antes de ser encontrada, y que puede tener de las otras. (Bruno *De causa, principio et uno*, en: *Dialoghi italiani*, IV 315-316)

Como puede verse sin dudar, la materia bruniana tiene carácter divino, pues es en ella donde el Uno, Dios, se manifiesta, a través de la forma, que no deja de tener también carácter divino, pero cuya consistencia resulta más endeble que la de la propia materia, contrariamente a lo que sostiene el creacionismo medieval. La interpretación de Soto es, de nueva cuenta, afortunada, pues asegura —siguiendo los cánones del aristotelismo medieval en la lectura del nolano— que

La materia y la forma así entendidas deben encontrarse en todo sujeto, pues se trata de principios absolutamente primeros y, según la definición nolana, deben entrar —como principios— en la composición de los seres. La materia como sujeto es el sustrato que la forma presupone y elabora desde el interior, coincidiendo en este punto materia y forma, en tanto que potencia absoluta y acto absoluto deben coincidir. (Soto 53-54)

Esta última anotación, inspirada en los comentarios de Cicuttini, permite entender que, si Dios es Acto puro, como sostiene el aristotelismo medieval, y el acto coincide con la potencia —que puede concebirse como total y absoluta—, entonces Dios es todas las cosas. En Dios coincide, pues, la totalidad misma.

Pero esto no significa que no haya alguna diferencia entre Dios y el mundo, como se ha insistido; antes bien, lo que sostiene la filosofía nolana es que Dios es inmanente al mundo, pero no se identifican de modo indiferenciado. Dice Giordano Bruno:

Pero entendéis que todo está en todo; pero no total y omnímodamente en cada uno. Por ello, entendéis que todo es uno; pero no de manera uniforme. Sin embargo, no se equivocan quienes dicen que uno es el ser, la substancia y la esencia; que, como infinita e interminable, tanto según la substancia, como según la duración, como según la magnitud, como según el vigor, no tiene razón de principio ni de principiado: porque todo lo que concurre en unidad e identidad. (Bruno *De causa, principio et uno*, en: *Dialoghi italiani*, v 323)

Al concluir el quinto diálogo *De la causa, principio et uno*, Bruno redacta un texto que no da pie a equívoco; es fundamental para comprender su posición. Ahí dice, con ejemplos señeros,

Así como el denario es una unidad similar, pero complicada, el centenario no es menos una unidad, pero sí más complicada; el millar no es una unidad menor que las demás, pero sí mucho más complicada. Lo que propone la aritmética debéis comprenderlo mejor y con más sencillez en todas las cosas. El supremo bien, lo sumo apetecible, la suprema perfección, la suprema bienaventuranza, consiste en la unidad que todo lo complica. Nos deleitamos con el color, pero no con alguno explicado cualquiera, sino especialmente con aquel que complica todos los colores. Nos deleitamos con la voz, no con una voz singular, sino con una voz complicada que resulta de la armonía de muchas. Nos deleitamos en uno sensible, pero especialmente en uno que incluye en sí mismo todas las cosas sensibles: en uno cognoscible, que comprenda todo lo cognoscible; en uno aprehensible, que abarque todo lo que puede entenderse; en un ente, que todo lo completa: especialmente en aquel uno que es el todo mismo. (Bruno *De causa, principio et uno*, en: *Dialoghi italiani*, v 314-315)

Por último, es bien reconocida la causa final entre los cultores de la metafísica tradicional, entre los que descuellan los medievales, de los que, sin duda, abrevia la filosofía del nolano. Se puede observar, en su *De la causa, principio et uno*, que concibe la causa final a la manera tradicional, incluso identificándola con la agente (cf. Blum 37), pues afirma, sin dificultad, que

El fin y causa final, que se propone la eficiente, es la perfección del universo, que consiste en que, en diversas partes de la materia, todas las formas tengan existencia actual: en este fin tanto se complace el Intelecto, que no se cansa de suscitar toda clase de formas de la materia. (Bruno *De causa, principio et uno*, en: *Dialoghi italiani*, II 235)

Es interesante que esta producción que señala Giordano Bruno tiene carácter infinito, de manera que no alcanza, en último término, un fin último claramente establecido. Puesto que Dios es inmanente a la naturaleza, todo lo que en esta brota como formas infinitas —que lo son por ser la naturaleza divina precisamente infinita— lleva a considerar, para hablar en términos modernos, que todos los mundos posibles se producen eventualmente, pues son manifestación del Absoluto, Infinito bajo todo respecto.

Así se comprende que uno de los rasgos más distintivos de la modernidad, que es la concepción del cosmos como infinito, se vea ampliamente desarrollado en la filosofía del nolano. En términos filosóficos, las entidades materiales, que a su vez componen el cosmos —para proseguir con la metáfora del denario—, son infinitas: la materia, como dicen ya algunos filósofos antiguos, al ser principio, es infinita.

De esta manera, se comprende el paso, muy bien remarcado por Alexandre Koyré, de un universo finito material, que se consolida en el pensamiento filosófico medieval, a un universo abierto; esto es, infinito, como se ha insistido. Como subraya magistralmente Koyré:

Así, a la vieja y famosa *questio disputata* de por qué no ha creado Dios un mundo infinito (pregunta a la que la escolástica medieval dio una respuesta tan buena, consistente, en efecto, en negar la posibilidad misma de una criatura infinita), Bruno responde, y es el primero que lo hace, que Dios lo ha hecho; es más, Dios no hubiera podido hacerlo de otro modo. (Koyré 45)

Antropología y ética bruniana

La doctrina sobre la infinitud del cosmos también tiene repercusiones en la antropología filosófica. No es correcto afirmar que Giordano Bruno sea el primero o el principal entre los filósofos que sostienen que el hombre posee un rasgo infinito, pues se ha afirmado insistentemente hasta su tiempo que el ser humano tiene algo divino o eterno, dependiendo de la tradición; y puesto que lo divino significa lo infinito bajo algún aspecto, resulta que el hombre es infinito respecto de algo.

El rasgo más significativo es, considerando que el conocimiento humano tiene límites, la libertad. Se trata de una facultad de cariz infinito que permite que el hombre acceda a Dios. Puede afirmarse que,

si el hombre es *capax universi*, por tanto, es *capax Dei*. Ahora bien, Bruno afirma, siguiendo la tradición neoplatónica, que todas las cosas tienden hacia el fin al que están ordenadas en correspondencia con su propia esencia. De acuerdo, pues, con la esencia de cada entidad, esta última se orienta más o menos eficazmente hacia el Bien, de guisa que las cosas simples tienden a las simples, las corpóreas a las corpóreas y las divinas a lo divino.

Entre las cosas, el hombre posee una cierta singularidad respecto del resto, puesto que tiene un doble fin que se opone en sus entrañas mismas, pues está compuesto de alma y cuerpo: es partícipe del mundo inteligible y del sensible contemporáneamente, por decirlo así. Pero su fin realmente parece concretarse en su disposición a contemplar el orden divino. En efecto, el ser humano cultiva el alma —que es una y eterna— cuando se inclina por la contemplación del orden de la naturaleza (cf. Bruno *De immenso* I 1, 419-420, en: *Opere latine*).

Bruno estima que el hombre es el “Dios creado”, pues es manifestación del Absoluto. Efectivamente, puesto que la naturaleza es la expresión de Dios, en la que Él está de manera inmanente, y el hombre es parte de la naturaleza misma, se sigue que es expresión de Dios; es Dios creado. Por eso el hombre que quiere cumplir su destino estudia el orden del cosmos, el cual le permite acercarse a la Unidad increada, aunque nunca de manera directa, mediante su intelecto y su voluntad (cf. Piñón 163), en cuya síntesis se sitúa la libertad.

Aun cuando hay necesidad en el universo en su conjunto, Bruno no cancela la libertad del hombre, que entiende, a la manera usual, como libertad moral y de elección (Troilo 551). Bruno escribe, en *De immenso*, que

participamos de una contemplación no superficial y vana, sino asaz profunda y digna del hombre perfecto, cuando buscamos el esplendor, la efusión y la participación de la divinidad y la naturaleza e imaginamos y soñamos encontrarlas no en el egipcio, en el sirio, en el griego o en el romano, no en el pan ázimo o en alguna materia más ignoble, junto a la masa de los insensatos, sino en el augusto mandato del omnipotente, en el inmenso espacio del éter, en la infinita potencia de la naturaleza que todo deviene y de todo es artífice, donde contemplamos un número tan grande de astros, mundos, digo, y grandes entes animados y divinidades que celebran al Uno altísimo en una danza sin tiempo y fin, según la propia disposición y orden, dondequiera. (Bruno *De immenso* I 1, 421-422, en: *Opere latine*).

De esta manera, el hombre que, inflamado por la genuina filosofía, se inclina —por la vía de la razón— a la contemplación de la naturaleza y de su orden, que es reflejo, simulacro, del orden magnífico de Dios.

Sin embargo, el conocimiento del Absoluto sobrepasa a la razón, pues nada puede apresar aquello que supera toda dependencia. Con todo, al conocer la naturaleza, el hombre conoce la Divinidad, en cuanto él mismo es también parte de ella.

Siguiendo las enseñanzas herméticas, viene a decir de nuevo Giordano Bruno que: “*Entonces, el hombre de Trismegisto será definido un gran milagro, el hombre que se transforma en dios, casi como si fuese dios mismo, que busca volverse todo, como dios es todo; se dirige al objeto sin límite (que a veces, empero, necesita un límite), como infinito es dios, inmenso dondequiera es todo*” (Bruno *De immenso* i 1, 422, en: *Opere latine*).

El hombre tiene como propósito, como móvil, su deificación (Soto 92 y ss.), análogamente a como sostienen los diversos neoplatonismos que, en seguimiento de Platón mismo, estiman que el hombre está distendido hacia ello. El *Teeteto* contiene el pasaje más conocido que da cuenta de esta búsqueda: “la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad” (Platón *Teeteto* 176b).

La forma en la que Soto explica la divinización resulta muy clara y, por ello, es menester citarla en extenso, pues provee, además, algunas analogías cultivadas en la historia de la filosofía

Esta divinización solo es posible, en el pensamiento bruniano, mediante una contemplación intelectual del Absoluto; y esto es aquello a lo que sin cesar se esfuerza la humana razón, pues sabe que la vista de tal objeto ansiado ha de transformar al ojo mismo que ve en el objeto contemplado: el infinito, en este caso; Giordano Bruno asume aquí sin duda un punto importante de la gnoseología plotiniana. En el Diálogo *Los heroicos furores* —más literario que filosófico— describe los caminos seguidos por el alma en busca de la unidad infinita; unidad que le trasciende, le sobrepasa y le envuelve, pero a la que —tanto el intelecto como la voluntad— no puede dejar de tender. Bruno sigue aquí además la tradición del *Symposion* de Platón, del *Convivio* de Dante, del *De amore* de Ficino, de los *Dialoghi d’amore* de León Hebreo, así como el comentario a las *canciones del amor* de Pico de la Mirandola. En concreto, el Nolano recurre al mito de *Acteón*. (Soto 92-93)

Efectivamente, *Acteón* se empeña por vislumbrar a Diana, que representa la verdad, aunque a la postre es esta última la que da caza al héroe. Como explica Roger Ferrer-Ventosa, *Acteón*, al ver desnuda a Diana, es transformado en ciervo, y así es cazado por los perros, significando el cambio de naturaleza al que se ha sometido el hombre que busca desentrañar los misterios de la naturaleza:

Esta metáfora ya había sido empleada por Nicolás de Cusa, uno de los filósofos que Bruno admiraba profundamente, en uno de sus últimos tratados, *De venatione sapientiae* (Sobre la búsqueda de la sabiduría) (1463), pero *búsqueda* en el sentido de cacería: *Porque los filósofos no son más que perseguidores de la sabiduría*. Aquellos con un espíritu más renacentista italiano, como Parmigianino y Bruno, habrían vinculado ese anhelo místico hermético a los dioses. Para Bruno, Acteón era un símbolo del intelecto humano, la personificación por excelencia de las virtudes de la especie. (Ferrer-Ventosa 10)

El hombre tiene como meta, como se ha insistido, el conocimiento de la naturaleza, de su orden y leyes intrínsecas y, sobre todo, inmanentes. Así como Acteón busca observar a Diana, así el filósofo genuino, no aquel que está envuelto en las vías de la fe, de la teología revelada, busca observar al Dios inmanente. El intelecto creado o emanado está abierto a la naturaleza, de la cual se deja impresionar, como el sello en la cera, estableciendo de alguna manera identidad entre uno y otro; es más, el intelecto creado se deja impregnar o asimilar por completo por la naturaleza. Así, el cazador se vuelve cazado, operación que se repite de manera indefinida, pues en vez de hallar al Dios trascendente, se encuentra con la naturaleza infinita. Como atinadamente apunta otra vez Soto al final de su libro *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, el nolano

con su explicación del orbe de lo creatural como explicación necesaria de la divinidad, da así el paso definitivo en esa marcha de la historia de la filosofía occidental que ha caracterizado a la modernidad en su desplazamiento de todos los valores divinos hacia la realidad del mundo. (Soto 93)

Ahora bien, de acuerdo con Granada, la filosofía bruniana implica una ética “vívica” (Granada 300). La filosofía, que puede caracterizarse como contemplación, se dirige a lo divino; esto es, a la contemplación divina. Tiene el elevado cometido —contrario a lo vulgar y banal— de producir al hombre perfecto, que es un perfecto contemplativo. Es en la unión del hombre con Dios donde se alcanza esta alta meta. Tanto la filosofía como la religión buscan este objeto, pero por sendas distintas.

Empero, Giordano Bruno tiene poco aprecio por la vía religiosa: la considera indigna y falsa. El sabio, es decir, el sapiente, vislumbra desde la perspectiva de la eternidad; o sea, desde el monismo ontológico. La filosofía es concebida como *fatiga*; esto es, esfuerzo, que permite alcanzar los objetivos más elevados (Rius 183-196).

Ahora bien, el conocimiento de Dios, de manera directa o por analogía, está vedado al hombre; sin embargo, cuenta con la naturaleza, en cuya inmanencia está justamente Dios. El estudio de la naturaleza

es lo que consiente al ser humano conocer a Dios, en definitiva, con la salvedad de que la razón se encuentra, en sí misma, incapacitada para entender algo de Él desde el punto de vista de su trascendencia. Con todo, el ser humano se encuentra arrojado a la “caza” de la verdad, aun cuando la razón pueda verse limitada, en cierto sentido, para lograr una aprehensión total de ella.

Como se ve a las claras, la filosofía, que cultiva la vía racional, es lo que permite al hombre alcanzar la perfección, la beatitud. En términos sumamente platónicos, pero también aristotélicos, el intelecto creado se perfecciona al inclinarse por el estudio de los objetos inteligibles: su conocimiento

constituye la máxima expresión de la humanidad, el estado supremo accesible al hombre y por tanto la *perfección humana*. En ese estado y en esa forma de vida se da también, lógicamente, la suprema felicidad o *beatitudo* accesible al hombre. (Granada 318)

Como se ha dicho, todo ente tiende al Bien de acuerdo con su esencia. Y esta tendencia adquiere el nombre de amor, de manera que todos los amores heroicos —y no meramente animales— tienen por objeto a Dios, esto es, a la Divinidad, pues esta última se comunica primero a las almas y, de estas, a los cuerpos. De hecho, piensa Giordano Bruno que, cuando se ama un cuerpo, se le ama porque posee algo divino, una belleza espiritual, que se debe a su armonía intrínseca (Bruno *De gli eroici furori*, en: *Dialoghi italiani*, III 992).

Es claro, por lo demás, que el amor a las cosas bellas del alma es todavía más noble, y que son superlativos, entre ellas, los objetos inteligibles, pues constituyen lo más alto que puede formarse el hombre de la divinidad. Y es que estos objetos inteligibles conducen a la Divinidad misma.

Allá es objeto final, último y perfectísimo, no en nuestro estado donde no podemos ver a Dios, sino en sombra y espejo; y, por ello, no puede ser objeto, sino en alguna similitud; no tal que pueda ser abstraída y adquirida por la belleza y excelencia corpórea en virtud del sentido, sino como puede ser formada en la mente por virtud del intelecto. (Bruno *De gli eroici furori* III 996)

Así, superando cualquier limitación, primero corpórea, luego inteligible, se vuelve el ser humano un *deus creatus*, en cuanto obtiene en sí la Divinidad, pues se deja penetrar por ella, como sucede en la experiencia mística, tan cultivada en la Baja Edad Media por Eckhart. El alma gira y se mueve en torno a Dios, como el cuerpo lo hace con el alma, según los plotinianos (Plotino *Enéadas* IV 3 y 24). Así se comprende por qué Bruno asienta:

El cuerpo, pues, está en el alma, el alma en la mente, la mente o es Dios, o es en Dios, como dice Plotino: así como por esencia es en Dios, que es su vida, igualmente por la operación intelectual y la voluntad, después de tal operación, se refiere a su luz y beatífico objeto. (Bruno *De gli eroici furori* III 997)

Se trata del afecto, ciertamente intelectual, del heroico furor, aun cuando lo infinito se aprehenda mediante el discurso, esto es, limitadamente, por paradójico que sea. Y esto es así porque el fin último no tiene fin: es infinito en su intención y esencia.

En el estado presente, que es el del hombre encarnado, no se logra el heroico furor, pero sí recibe la gloria proporcional a su esencia. Los peripatéticos, de hecho, consideran que, de acuerdo con la esencia del hombre, la perfección a la que puede razonablemente aspirar es la que le proveen las ciencias especulativas. Por lo que escribe, casi de inmediato,

nosotros, en el estado en que nos encontramos, no podemos desear ni obtener mayor perfección que la que tenemos cuando nuestro intelecto, mediante alguna noble especie inteligible, se une o a las substancias separadas, como dicen ellos, o a la divina mente, como dicen los platónicos. (Bruno *De gli eroici furori* III 998)

Granada subraya que la unión con Dios descrita en estas densas páginas de Bruno debe entenderse según las coordenadas del inmanentismo, como se ha explicado:

No contempla, como la tradición con que está conectada, una salida a un universo de inteligencias trascendentes y separadas, sino la unión con la inteligencia divina ínsita al universo y a los mundos, los cuales la hacen visible en su movimiento ordenado y armónico. (Granada 322)

De esta manera, el hombre se constituye en lo que es por el destino que tiene grabado en su propia esencia, la cual lo conduce, como el cazador a la caza, el amante a lo amado, al Dios inmanente en la naturaleza infinita. Como recuerda otra vez Granada, no es la unión con Apolo, personificación del Dios trascendente de la tradición cristiana medieval, sino con Diana, que es sobra de Aquél; pero en esto estriba la perfección del hombre.

Conclusión

Aun cuando Giordano Bruno es un autor poco estudiado por el canon historiográfico, salvo honrosas excepciones, su obra signa algunos de los compases que se vuelven característicos de la filosofía moderna, especialmente racionalista e idealista. La tesis inspirada en Copérnico del cosmos infinito tiene cariz metafísico, y mucho después de él la hacen

suya los modernos temática o atemáticamente. Además, la atención que reclama al estudio de la naturaleza, en lo que destaca paradójicamente Bruno, es un acento que muchos hombres de ciencia recuperan y llevan a la práctica. Como se ha visto, el modelo de su metafísica es neoplatónico, y aunque posee elementos de la tradición cristiana, o sea, del neoplatonismo cristiano, no puede encuadrarse perfectamente en él. Las razones fundamentales son dos. La primera, la inmanencia de Dios en la naturaleza, lo cual significa, en otros términos, que no sostiene la absoluta y total trascendencia de la Divinidad, sino que esta última termina naturalizándose o, como se ha dicho, la naturaleza termina divinizándose. La segunda, derivada de la anterior, el sostener una especie de emanacionismo necesario, más en la línea del pensamiento griego que del pensamiento cristiano, el cual sostiene fervientemente la libre creación de Dios de las criaturas a partir de la nada.

Bibliografía

- Beierwaltes, Werner. "Actaeon: Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 32, 1978, pp. 345–54.
- Benavent, Júlia. *Actas del proceso de Giordano Bruno*. Institució Alfons el Magnànim, 2004.
- Blum, Paul R. *Giordano Bruno: An Introduction*. Rodopi, 2012.
- Bruno, Giordano, *Summa terminorum metaphysicorum*, en id., *Opera latine conscripta* (al cuidado de F. Tocco y G. Vitelli), Le Monnier, Florencia 1889.
- . *Dialoghi italiani*. Editado por G. Gentile y G. Aquilecchia. Sansoni, 1958.
- . *Opere latine*. Editado por Carlo Monti. UTET, 1980.
- Cabada, Manuel. "Giordano Bruno y su concepción de la infinitud de la realidad." *Pensamiento*, vol. 66, 2010, pp. 197–226.
- Cicuttini, Luigi. "L'Assoluto nel pensiero di G. Bruno." *Rivista di filosofia neoscolastica*, vol. 34, no. 2, 1942, pp. 95–107.
- Ferrer-Ventosa, Roger. "The Demiurge in the Convex Mirror." *Eikón/Imago*, vol. 13, 2024, pp. 1–16.
- Gómez de Liaño, Ignacio. "Distracciones y especulaciones nolanas." *Mundo, magia, memoria*, de Giordano Bruno. Editado por Ignacio Gómez de Liaño. 2a ed. Biblioteca Nueva, 2007. 21–46.
- Granada, Miguel Ángel. *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Herder, 2002.
- Gregory, Tullio. "Anima del mondo." *Bruniana et Campanelliana*, vol. 12, no. 2, 2006, pp. 525–35.
- Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, 2012.

- Ingegno, Alfonso. *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. La Nuova Italia, 1978.
- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, 1999.
- Mendoza, Ramón G. "Precursores del concepto bruniano de *intellectus universalis* en la antigua filosofía." *Giordano Bruno (1600–2000)*. Editado por Laura Benítez y José Antonio Robles. unam, 2002. 9–27.
- Mondin, Battista. *Storia della metafísica*. T. III. ESD, 1998.
- Namer, Emile. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*. Alcan, 1926.
- Piñón, Francisco. "El pensamiento filosófico de Giordano Bruno: El hombre *como deus creatus*." *Iztapalapa*, no. 41, 1997, pp. 155–66.
- Platón. "Teeteto." *Diálogos*. T. 5. Gredos, 2000.
- Plotino. *Enéadas*. Gredos, 2015.
- Rius, Rosa. "De la reforma moral en los diálogos italianos de Giordano Bruno." *Epos*, vol. 23, 2007, pp. 183–96.
- Soto, María Jesús. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Eunsa, 1997.
- Szönyi, György. "The Hermetic Revival in Italy." *The Occult World*. Editado por Christopher Partridge. Routledge, 2015. 51–73.
- Troiolo, Emilio. *Prospetto, sintesi e comentario della filosofia di Giordano Bruno*. Accademia Nazionale dei Lincei, 1951.
- Yates, Frances A. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Ariel, 1983.