

## Marin Mersenne versus Giordano Bruno: la crítica mersenniana al concepto de *anima mundi* y la condena de la magia

CARLOS GÓMEZ\*

**Resumen:** Este artículo examina la intervención crítica de Mersenne en *L'impiété des déistes* contra la teoría del *anima mundi* expuesta por Bruno en *De la causa, principio e uno*. Mersenne, desde un cristianismo ortodoxo, no sólo se opone a la concepción infinitista del universo, a la creación necesarista del mismo, o a la imagen inmanentista de la divinidad presentadas por el nolano en conexión con el *anima mundi*, sino a la magia como modelo de conocimiento y apropiación de la naturaleza.

**Palabras clave:** animismo, magia, voluntarismo divino.

**Abstract:** This article examines the critical intervention of Mersenne in *L'impiété des déistes* against the theory of the *anima mundi* stated by Bruno in *De la causa, principio e uno*.

Mersenne, from an orthodox christianism, not only objects to the infinitist conception of the universe, to the necessarist creation of it or to the immanentist image of the divinity presented by Bruno in connection with the *anima mundi*, but also to the magic as a model of knowledge and mastering of nature.

**Key words:** animism, magic, voluntarism.

La preocupación del Mínimo Marin Mersenne (1588-1648) ante el hostigamiento que la doctrina católica estaba viviendo en las primeras décadas del siglo XVII queda patente en sus tres obras apologéticas redactadas entre 1623 y 1625 (*Quaestiones celeberrimae in Genesim*, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* y *La vérité des sciences*<sup>1</sup>). En ellas el elemento anticristiano se considera un fenómeno extremadamente complejo y diversificado en múltiples teorías que, en diferentes ámbitos y desde diversos frentes, constituían un peligro efectivo para la verdad de la Revelación. Esta es precisamente una de las impresiones que el lector recibe al enfrentarse con unas obras de factura taxonómica, es decir, en las que su autor, preocupado como decimos por el avance de la impiedad y la irreligión, se cree en la obligación de catalogar minuciosamente cada una de las doctrinas anticristianas para, acto seguido, oponer la consiguiente réplica<sup>2</sup>. A pesar de ello, podría afirmarse que dos eran, fundamentalmente, las fuentes de la impiedad a juicio del P. Mersenne. Por una parte entendía que el hermetismo seguía gozando de un amplio predicamento entre científicos

\* Dirección para correspondencia: Calle Doctor Zamenhoff 45, 08800 Vilanova —Barcelona—.

1 *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione*, París, 1623.

*L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatuë, et renversé de point en point par raisons tirées de la philosophie, et de la Théologie, Ensemble la refutation du Poëme des Déistes*, vol I, París, 1624, Rpt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1975; obra seguida de un segundo volumen en el que a este título se añade: *...Ensemble la refutation des Dialogues de Jordan Brun, dans lequel il a voulu établir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'Univers*, vol. II, París, 1624.

*La vérité des sciences, contre les septiques ou Pyrrhoniens*, París, 1625, Rpt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1969.

2 Cfr. MERSENNE: «Dieu de qui tous les desseins tendent à sa gloire, m'ayant fait reconnoistre tout le premier de ce Royaume, la naissance de ce monopole de libertins par un effect procedant égalemet de sa misericorde, et de sa providence, obligeoit ce semble mon zele, et mon devoir tout ensemble à contribuer mes efforts pour arrester le cours, et empescher le progrez de ce malheureux dessein...». (*L'impiété des déistes*, ed. cit., Prólogo, sin paginación).

y teólogos, aún después de la desautorización del mismo efectuada por Isaac Casaubon<sup>3</sup>, lo cual acarrearía consecuencias indeseables tanto en materia de teología (confusión entre *Corpus hermeticum* y Sagradas Escrituras —*Antiguo Testamento*—<sup>4</sup>) como de epistemología (justificación de la magia como modelo ya no sólo de interpretación de la naturaleza, sino de intervención en el curso de la misma<sup>5</sup>), y en segundo lugar, para la defensa de la ortodoxia cristiana resultaba no menos preocupante el auge de diferentes modalidades del naturalismo, del que efectivamente daba fe una buena parte de la producción filosófica del momento, ya se tratara de un naturalismo de corte pomponazziano y, por tanto, negador del elemento trascendente en el hombre, difundido en Francia a través de las obras de Lucilio Vanini y de Girolamo Cardano<sup>6</sup>; de un naturalismo asociado a la crítica escéptica de la religión, en boga entre los *libertins érudits* y deístas<sup>7</sup>; o finalmente del naturalismo del nolano Giordano Bruno (1548-1600), en el que el Mínimo comprende perfectamente su componente reformista radicalmente anticristiano.

En 1624 esta última era la variante del naturalismo más preocupante para Mersenne, que tacha a Bruno como «un des plus meschans hommes que la terre porta jamais»<sup>8</sup>, alarmado sin duda ya no

- 3 Isaac Casaubon, filólogo protestante que en 1614 desautoriza el valor de los textos herméticos, datándolos en una época posterior al nacimiento de Cristo. Con ello pierden el valor de «antiguos», o representantes de una época donde la pureza filosófica se suponía intacta, como pretende la tradición hermética y aún humanista hasta Bruno y Patrizi, e incluso más allá de Casaubon. Vid. CASAUBON, I.: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI Ad Cardenalis Baronii prolegomena in Annales*, Londres, 1614, pp. 70 ss.
- 4 La ilegítima y errónea confusión entre *Corpus hermeticum* y Sagradas Escrituras, propia de la tradición renacentista de la *prisca theologia* y de la cábala cristiana ha sido contundentemente desmentida por Marin Mersenne especialmente en su obra *Quaestiones celeberrimae in Genesim*. Sobre ello Vid. VASOLI, C.: «Vers la crise de l'hermetisme: Le P. Mersenne et Fr. Zorzi», en *L'automne de la Renaissance, 1.580-1630: XXII Coloquio internacional de estudios humanistas*, Tours, 1979, pp. 281-295.
- 5 Sobre la dependencia doctrinal de la magia respecto a la tradición hermética, así como sobre la gran influencia que ello alcanzó hasta principios del siglo XVII, vid. CEARD, Jean: *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France*, Ginebra, 1977.
- 6 Lucilio Vanini (1586-1619). De sus obras destacan el *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologico-catholicum. Adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* (Lyon 1615) y *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*. En ellas se difunden ideas y doctrinas de Plutarco, de Cardano, de Agrippa y sobre todo de Pietro Pomponazzi, de quien plagia no pocos pasajes. Sobre Vanini y sus plagios de Pomponazzi, Vid. GREGORY, T.: *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel seicento*, Nápoles, 1979, p. 119, en nota 61. Como señala T. Gregory: «Vanini aveva discusso la tesi di Plutarco e di Cardano nell'*Amphitheatrum* (7, pp. 26 ss.); ma si tengano presenti soprattutto i dialoghi 52, *De oraculis*, e 53, *De Sibyllis*, nel *De admirandis* (pp. 284 ss.) tessuti di testi di Pomponazzi (dal *De incantationibus*, in partic. capitoli 10 e 12), ma anche, in misura minore, di Cardano e Agrippa.» (*loc. cit.*).  
Girolamo Cardano (1501-1576). Su filosofía se halla contenida, principalmente, en *De Subtilitate, De rerum varietate*, y en el *Theonoston seu de animarum immortalitate*. El *De propria vita liber* constituye un documento no exento de interés para un acercamiento a la personalidad y los intereses de Cardano (Cfr. *De propria vita liber*, en CARDANUS: *Opera Omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Lyon, 1663; Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, pp. 1-54; traducción española de SOCAS, F.: *Mi vida*, Madrid, 1991); Sobre la obra e influencia de Cardano Vid. también INGEGNO, A.: *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florencia, 1980.
- 7 En base a un libelo que hacia 1620 obtuvo una amplia difusión en la sociedad francesa (recogido íntegramente por Mersenne en *L'impieété des déistes*, vol. I, pp. 253 ss.), el Mínimo evalúa el deísmo como una tentativa de reducir los elementos constituyentes de la religión a los principios emanados exclusivamente de la razón, viniendo a identificar religión y moral. Los deístas, aunque niegan la providencia divina, la inmortalidad del alma y la necesidad de las sanciones sobrenaturales, protestan su creencia en la divinidad, entendiendo sin embargo la religión como un exclusivo conocimiento de los deberes morales (Vid. *loc. cit.*, y la consiguiente crítica mersenniana). Sobre el libertinismo erudito remitimos a la obra clásica de PINTARD, R.: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 1943; Rpt. Slatkine, Ginebra, 1983.
- 8 MERSENNE: *L'impieété des déistes*, vol. I, pp. 229-230.

sólo por el contenido anticristiano de su doctrina, sino por el amplio seguimiento de que gozaba el filósofo italiano en importantes círculos intelectuales de París<sup>9</sup>.

En el presente trabajo atenderemos a la lectura y posterior refutación efectuadas por el autor cristiano en la segunda parte de su obra *L'impiété des déistes*<sup>10</sup>, de la importante temática del *anima mundi* desarrollada en su diálogo *De la causa, principio e uno*<sup>11</sup>, pero inserta en el conjunto de la filosofía nolana.

## I

Mersenne comprendió perfectamente la enorme carga de impiedad contenida en la doctrina filosófica desarrollada en *De la causa, principio e uno*, así como el innegable interés suscitado por Bruno en algunos grupos intelectuales franceses de su tiempo. Indudablemente estos elementos fueron los motivos desencadenantes de su propio diálogo apologético de 1624. Su lectura del mismo recoge un rápido resumen de la argumentación expuesta por el nolano en el segundo diálogo, encaminada a fundamentar ontológicamente la cosmología infinitista y unitarista, ya defendida en obras como *La cena de las cenizas* y *Del infinito: el universo y los mundos*. Como ya hiciera al examinar el contenido del *De infinito*, donde el Mínimo rebate la aplicación del principio

9 Cfr. MERSENNE: «ce sont ces dialogues [los de Giordano Bruno] por lesquels il a esté bruslé à Rome (...) le m'estonne de ce que nos françois s'amuse à lire ce meschant livre [en referencia a *De la causa, principio e uno*], et qu'il y ait des personnes si malheureuses, et si insensibles à leur salut, qui cherchent au milieu de ces impietez le repos de leur esprit...» (*L'impiété des déistes*, vol. II, pp. 363-364). Sobre la fama e influencia de Bruno, Vid. BADALONI, N.: «Appunti in torno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII», en *Società*, 14 (1958), pp. 487-519 y RICCI, S.: *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1.750*, Nápoles, 1989.

10 El segundo volumen de *L'impiété des déistes* está casi exclusivamente consagrado a la refutación de la filosofía de Giordano Bruno contenida en sus diálogos *De l'infinito, universo e mondi* y *De la causa, principio e uno*. En ella se advierte al lector del peligro que entraña la filosofía nolana para la causa del cristianismo y, por tanto, su autor dedica más de trescientas páginas a una refutación de los importantes conceptos de *anima mundi* y de *universo infinito* (como efecto necesario de una causa infinita). Como en el primer volumen, la redacción se hace en lengua vulgar y en forma dialogada, buscando un estilo directo y elocuente (sin conseguirlo siempre) con la finalidad de persuadir a aquellos «espíritus débiles, dubitativos y permeables a la heterodoxia y la irreligión» y hacerlos retornar a la verdad del cristianismo. El diálogo mersenniano sigue estando sostenido por los dos mismos personajes del primer volumen: un joven pusilánime y melancólico (el *deísta*), que anteriormente había sido seducido por el deísmo, y un teólogo ortodoxo (el *teólogo cristiano*), naturalmente, portavoz del propio Mersenne.

11 *De la causa, principio e uno*, publicada en Londres en 1584, en *Dialoghi italiani* (como los otros cinco diálogos), a cargo de Gentile y Aquilecchia, Florencia, 1958; existe traducción española de VASALLO, A., Buenos Aires, 1941. Esta obra, como ha indicado M.A. Granada, constituye una unidad con los otros cinco diálogos italianos publicados por Bruno en los años 1584 y 1585: «En efecto, en 1584-1585 Bruno publica seis diálogos filosóficos en lengua italiana que constituyen en realidad una obra única y unitaria, presidida por un diseño global que se despliega con rigurosa consecuencia desde el principio hasta el final. Dicha obra era una *filosofía* («la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre... porque le hace gozar del ser presente y no temer más que esperar del futuro») que pretendía ofrecer de la recuperación de la verdadera representación del universo, de su relación con Dios y del acceso del hombre a Dios en la naturaleza.» (en BRUNO: *La expulsión de la bestia triunfante*, traducción, introducción y notas de GRANADA, M.A., reed. 1995, cita introd., p. 14). Junto a los dos ya mencionados, integran la totalidad de los diálogos: *La cena de las cenizas*, trad., introducción y notas de GRANADA, M. A., Madrid, 1987; *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción, introducción y notas de GRANADA, M. A.; Madrid, 1993; *La cábala del caballo Pegaso*, traducción, introducción y notas de GRANADA, M. A., Madrid, 1990 y *Los heroicos furiosos*, traducción, introducción y notas de GONZÁLEZ PRADA, R., Madrid, 1987. En las anteriores ediciones el lector hallará la referencia bibliográfica de otras obras de Bruno, así como de la literatura secundaria fundamental.

de plenitud en Bruno como prueba de la necesidad de un universo infinito<sup>12</sup>, Mersenne hace portador a su personaje *deísta* de las doctrinas brunianas para que, posteriormente, éstas obtengan la debida réplica del *teólogo cristiano* (naturalmente *alter ego* del mismo Mersenne). Así, el debate comienza con la negación por parte del *deísta*-Bruno de la categoría de sustancia en tanto "forma particular" de la tradición aristotélico-tomista, para ser entendida (en cuanto particular) como mero accidente de la verdadera sustancia única; añadiendo además que la primera causa eficiente del universo es el intelecto del alma del mundo, sin que inmediatamente deje de señalar las tres clases de entendimiento establecidas por Bruno en *De la causa*:

«le divin qui est tout celuy de l'ame du monde, qui fait tout: et les particulieres, qui se font, et se convertissent en tout en cognoissant tout.»<sup>13</sup>

Pero el alma del mundo, además, no sólo debe ser entendida como causa eficiente de todo, sino también como:

«la qualité, et l'estre de leur principe formel, maniant entierement la matiere, l'animant, et la conformant exterieurement pour faire telles, et telles operations.»<sup>14</sup>

De donde se concluye que la muerte no es tal, sino mutación: El universo infinito es así imperecedero y, por tanto, no puede caerse en el error de llamar *perecer* a lo que solamente es *mudar*. La mutación accidental en nada afecta a la integridad de la sustancia verdadera, cuyo ser es imperecedero:

«que la forme interne des choses ne perit iamais, et que les seules formes exterieures se changent, et sont reduites à neant, parce qu'elles ne sont point choses, mais choses de choses; elles ne sont point substances, mais seulement accidens, et couvertures, ou circonstances de substances.»<sup>15</sup>

Materia y forma se condensan en la sustancia única como principios indisolubles: Sólo la razón puede separarlos, no así la naturaleza que proclama *en alta voz* la verdad de la inmortalidad:

«et dit que toute la nature crie à haute voix contre cette fole opinion, nous assurant que ny le corps, ny l'ame ne doit craindre la mort, parce qu'autant la forme, que la matiere sont principes de toutes choses, tres-stables, tres constants, et tres permanens.»<sup>16</sup>

12 La crítica de Marin Mersenne al contenido del diálogo filosófico *Del infinito: el universo y los mundos* ha sido examinada por el autor del presente trabajo en «Marin Mersenne: la polémica acerca de la pluralidad de los mundos en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* y sobre el infinitismo de Giordano Bruno en *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*», *Éndoxa*, nº 8 (1997), UNED, Madrid, pp. 163-192.

13 MERSENNE: Op. cit., p. 360; Cfr. BRUNO: *De la causa*, p. 234.

14 MERSENNE: Op. cit., p. 361; Cfr. BRUNO: *De la causa*, p. 235.

15 MERSENNE: Op. cit., p. 361.

16 MERSENNE: Op. cit., p. 362; Cfr. BRUNO: *De la causa*, pp. 246-247.

## II

Así queda resumida la doctrina del nolano tocante al tema del alma del mundo en *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*; la réplica de Mersenne se articula en base a las tres cuestiones siguientes:

a/. ¿Suponer el alma del mundo redundará en una mayor claridad en el conocimiento de la realidad?

b/. ¿Puede inferirse la existencia del alma universal a partir de los efectos aprehensibles por la mente y los sentidos humanos?

c/. ¿Sería la creación divina más excelsa si verdaderamente incluyera el alma universal frente a la sola presencia de las formas particulares?

De la contestación a tales interrogantes obtendremos, según Mersenne, una válida indicación de si la teoría del *anima mundi* queda refrendada por el conocimiento humano (cuestión b); si, de ser admitida, reportaría ventajas para el hombre en materia de epistemología (cuestión a); o incluso de orden religioso y moral (cuestión c). Pues bien, a juicio del P. Mersenne, la suposición del alma universal no resulta en absoluto iluminadora para el filósofo o el científico, toda vez que ante diferentes efectos producidos a partir de accidentes distintos (pues el término *sustancia* queda aquí deslegitimado por los naturalistas animistas), la única explicación posible sería atribuir los unos y los otros a la misma causa: el alma del mundo. Un ejemplo de ello lo presenta Marin Mersenne en el siguiente fragmento:

«[se interroga el Mínimo] pourquoi l'ambre, et le crystal attirent la paille.»<sup>17</sup>

En efecto, si la causa de este fenómeno debe imputarse al alma del mundo, aún quedará pendiente otro problema: Siendo la única diferencia entre dos sustancias (por ejemplo ámbar y cristal) la mera complejión accidental, ¿cuál es el criterio que permite conocer esa diferencia accidental entre una y otra? Pero, sobre todo, ¿qué ventaja obtendremos en atribuir al alma efectos diversos por mediación de accidentes distintos, sobre la atribución de aquellos mismos efectos a la particular propiedad de cada forma específica? Porque, habida cuenta que los accidentes y la forma deben guardar estrecha correspondencia, hemos de admitir que si solamente hubiera una forma, su consecuencia —enfatisa el Mínimo— habría de ser una sola clase de accidentes, y no diversas. La razón y los sentidos parecen indicarnos lo contrario y así, siendo patente la existencia de una pluralidad de accidentes, sería preciso inferir de aquí una multitud de formas<sup>18</sup>. Sólo es cognoscible, pues, la cantidad, la figura, la luz, o el color de las cosas<sup>19</sup> y por eso mismo, el conocimiento de los accidentes internos queda vedado al intelecto humano. Una explicación más plausible que la de Bruno le parece a Mersenne aquella que, admitiendo el solo conocimiento de los efectos (fenómenos), nos induce a inferir una causa de éstos interna y proporcionada con el efecto, esto es, tan particularizada como lo es el fenómeno observable, por más que la causa permanezca oculta a la observación:

«car il faut que les effets exterieures viennent de quelque cause interieure, et que les differens effets procedent de principes differens.»<sup>20</sup>

17 MERSENNE: Op. cit., p. 372.

18 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 375.

19 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 373.

20 MERSENNE: Ob. cit., p. 374.

Puede afirmarse, sin embargo, un primer principio que no es otro que la divinidad, pero a condición de admitir que no repugna a su libre operación creadora el haber dispuesto una diversidad de efectos, causados por una multiplicidad de individuos (tantos como su providencia haya querido disponer) que así son conservados:

«Certainement i'aymerois mieux dire qu'il ny auroit que des accidens au monde, et que Dieu seroit le principe universel, qui feroit agir, ou qui agiroit en toutes choses, et qui maintendrait la composition de chaque individu (s'il failloit nier les formes particulieres) que d'introduire une ame universelle.»<sup>21</sup>

Desde el animismo no puede, entonces, explicarse la naturaleza, pues la explicación de los fenómenos a partir de la teoría del alma del mundo, en nada mejora aquella que puede extraerse de una filosofía postulante de las formas particulares: Querer decir que la causa de cualquier accidente o efecto natural es siempre, en último término, el alma universal, no resulta en modo alguno satisfactorio a un Mersenne que, crecientemente, concibe la ciencia a partir de la observación fidedigna y tenaz de los fenómenos y de la formulación de leyes sobre el plano horizontal (sin metafísica) de los mismos. Así, no faltará la ironía en la objeción mersenniana a la explicación animista de la naturaleza:

«car ie vous prie, quelle raison me rendra le Platonicien, ou le Pythagoricien, quand on l'interrogera pourquoy l'Aimant attire le fer, et se tourne vers le Pole? Dira-t'il pas que c'est l'ame universelle, qui regarde vers ce lieu, et qui y attire ses accidens, ou qui cognoist, et ayme l'estoile Polaire, et le fer, et laquelle desire retourner à sa source? Nous voilà fort doctes par cette response...»<sup>22</sup>

Conviene señalar, no obstante, que en la desautorización del animismo en su aspecto epistemológico, Mersenne adopta un planteamiento filosófico que incluye la pertinencia de dos posibles teorías explicativas del mundo fenoménico, por ser también capaces de concordar con la verdad revelada: por una parte considera aún aceptable la teoría de la pluralidad de las formas y, por otra parte, se apuntan ya los trazos de un modelo explicativo que ciertamente difiere de la tradición aristotélico-tomista —mantenida por él mismo en las obras de la primera apologética respecto a temas de teología y a otras cuestiones de metafísica que no son tocantes a la teoría del conocimiento—: los fenómenos, nos dice, deben ser explicados de forma autónoma (una vez admitida, eso sí, la contingencia del mundo, propiciada por la creación voluntaria de Dios), sin que debamos, pues, abandonar un empirismo prudente y reactivo a toda tentativa de ascenso al orden de los principios metafísicos. Es más, el *Mínimo* expresa con toda claridad que los principios y las cualidades internas de las sustancias son incognoscibles: Sólo los efectos y su conocimiento nos resultan asequibles, y la ciencia debe limitarse, pues, a legalizarlos desde un escrutamiento riguroso. En resumidas cuentas, puede decirse que en el momento de redactar *L'impiété des déistes*, Mersenne, aristotélico aún en numerosas cuestiones de metafísica y de teología, parece dudar ya de la epistemología aristotélica<sup>23</sup> y proponer algunos nuevos

21 MERSENNE: Op. cit., pp. 374-375.

22 MERSENNE: Op. cit., p. 377.

23 Cfr. MERSENNE: «Ne vous semble-t'il pas estre aussi satisfait, quand les Peripateticiens vous respondent que cet effet vient de la forme particuliere de l'Aimant, laquelle nous est incognuë, et qu'on appelle spécifique? *asseurément vous ne recevrez non plus de satisfaction des unes que des autres sur les effets, la cause desquels est cachée dans l'interieur des individus.*» (Op. cit., pp. 377-378; cursiva nuestra).

principios que pueden hacernos pensar en el Mersenne afecto al mecanicismo de la cuarta década del siglo XVII, aunque por ahora esto sucede de un modo extremadamente dubitativo<sup>24</sup> e impreciso.

Por otra parte, Mersenne considera que no es más perfecta la naturaleza divina partiendo de la teoría animista que desde aquella otra doctrina teológica que afirma la creación de una pluralidad de formas sustanciales, apartándose con ello de la óptica adoptada por el nolano. Los argumentos esgrimidos en favor de esta aserción encierran, una vez más, el elemento teórico fundamental, esto es, una divinidad donde la operación queda restringida por la libre voluntad y donde, por consiguiente, se da una heterogeneidad entre la esencia divina y el resultado de su operación (el mundo contingente). Según este planteamiento, Mersenne puede inferir que Dios en modo alguno recibe ninguna perfección de sus criaturas y que su perfección, por tanto, quedará incólume, habiendo creado un mundo finito, un mundo infinito, no habiendo creado nada, o aún permitiendo la existencia de un alma universal, si tal fuera su voluntad<sup>25</sup>. Postular en la esencia divina la voluntad libre como reguladora de la *Potentia Absoluta* tiene, en efecto, consecuencias decisivas en todos los órdenes tanto de la teología como de la filosofía: Esto permite negar, por ejemplo, aquello que en Bruno se afirma, a saber, la consideración del alma universal como causa eficiente de todo, siendo el todo uno, y considerado en sí, idéntico a la única sustancia o Dios. En Mersenne la dependencia de cualquier ser creado respecto a Dios y, a la vez, su heterogeneidad ontológica (de hecho, Dios rebasa el plano del ser), excluye la necesidad de inocular una fuerza o causa generatriz interna: El mundo ha sido creado por Dios y solo Él lo conserva (mediante unos fenómenos que pueden ser legalizados científicamente, en forma de principios explicativos del comportamiento material). Los individuos (o las cosas) que componen el mundo no están, pues, animados, no poseen un principio vital que los mueva<sup>26</sup>.

En consecuencia, el conocimiento humano debe renunciar a conocer las causas de los fenómenos (por permanecer estas ocultas) y limitarse a una observación de los mismos y, en último término, a legalizar su curso y comparecencia en la naturaleza. Bastará con un programa científico como éste para falsar otro modelo de ciencia: aquel que se inspira en el animismo, que sobrepasa con mucho el ámbito de lo posible y penetra un terreno al que solamente la imaginación —y no la ciencia verdadera— tiene acceso. Así plantea las cosas Mersenne y de ahí su evaluación de la magia, la cual había pasado entre sus acólitos como intento de apropiación de la naturaleza por parte del hombre (aceptando o no que en esto el hombre se funde con la misma, como Bruno manifestaba):

24 Puede afirmarse que cuando el Mínimo redactaba su trilogía apologética desconfía ya de la posibilidad de construir una ciencia necesaria y capaz de penetrar los principios y las causas de la realidad física, aunque tal desconfianza por el momento no se extiende a la teoría aristotélica entendida como «concepción del mundo». En 1625 Mersenne confiesa: «Plusieurs ont contredit quelque point de sa doctrine [de Aristóteles] selon les diverses rencontres des matieres qu'ils ont traités: Or il s'en treuve aujourd'huy qui desireroient renverser, non tout ce qu'il a dit, car il a des maximes irrefragables, qui sont avouées par tout le monde, mais les principes qu'il a établis en sa Physique pour expliquer la nature, les proprietés, les actions, et les autres accidens des composez naturels et sensibles, ceus qu'il a tenus dans sa Metaphysique pour déclarer ce qui est de commun à toute sorte d'estre (...), lesquels sont a mon advis si bien établis, qu'il n'est pas possible d'en inventer de meilleurs, si Dieu ne nous donnoit une plus grande lumière, et cognoissance des choses naturelles, que celle que nous avons.» (*La vérité des sciences*, ed. cit., p. 125).

25 El voluntarismo teológico eliminaba, en efecto, toda analogía entre Dios y la creación. Cfr. MERSENNE: Op. cit. p. 378.

26 Cfr. MERSENNE: Op. cit., pp. 381-382.

«Je laisse encore les divers unguens vantez par les Alchymistes, tels que sont le sympathique, et l'Armarium de Crolius, et de Goclenius, plus armé de folie, et de fantaisie que de raison; et la mousse ou l'Usnea du crane humain, avec toutes les chimères de Paracelse, et de ceux de sa suite, pour venir à ce qui semble estre de principal dans l'opinion de nostre libertin, et par consequent de celle de Iordan, laquelle ie veus maintenant renverser.»<sup>27</sup>

Sobre la desautorización de la magia por parte de nuestro autor, conviene recordar que ya desde 1623, en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Mersenne había condenado la magia con toda contundencia. Rechazaba sin ningún tipo de componenda cualquier modalidad de artes mágicas o adivinatorias y al mismo tiempo, repudiaba el hermetismo implícito en el platonismo renacentista:

«Sunt qui ad Platonis ideas recurrant, quae praesint lapidibus, adeo ut quilibet suam habet ideam, a qua vim et energiam suam accipiat; vel cum Hermete, et Astronomis ad stellas, et imagines coeli (recurrant).»<sup>28</sup>

Un platonismo que, en algunos casos, era postulante de la doctrina del *anima mundi*, teoría que venía a servir de soporte teórico a la magia astral, a una magia cabalística y una angelología disparatada, así como a todo el aparato de la *magia naturalis* que, a juicio del Mínimo, carecía de todo valor científico:

«Verum nemo sanae mentis dixerit illas imagines vim habere, ut constellationes magis influant.»<sup>29</sup>

En las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* Mersenne arremetía contra quienes, como Marsilio Ficino<sup>30</sup>, Giovanni Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa, Francesco Giorgio Veneto, Francesco Patrizi, Giordano Bruno, Robert Fludd, etc, consideraba que habían cultivado en mayor o menor medida semejantes ideas procedentes del hermetismo. Niega inequívocamente —y quizá aquí estriba el valor máximo de las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* y uno de los puntos fundamentales de la apologética mersenniana desarrollada entre 1623 y 1625— que el hermetismo pueda fusionarse con el cristianismo en algún sentido, apartándose no solamente de los naturalistas del Renacimiento, sino también de la tradición de la *Prisca Theologia*<sup>31</sup>.

Antes de conocer la desautorización que de los importantes e influyentes textos herméticos hiciera el teólogo protestante Isaac Casaubon por la nueva datación de los mismos en los primeros siglos de la era cristiana, Mersenne ya consideraba que la teoría del microcosmos, tal y como era explotada por los magos herméticos, era fruto de un abuso exegético de ciertas aserciones comparadas en el *Pimander*, como aquella consistente en igualar al hombre con Dios<sup>32</sup>. Hasta finales de la tercera década del siglo XVII no tiene conocimiento Mersenne del descubrimiento de Casaubon.

27 MERSENNE: Op. cit., p. 383.

28 MERSENNE: *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1.164.

29 MERSENNE: Op. cit., col. 1.165.

30 Cfr. MERSENNE: *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, col. 1.704.

31 Frances A. Yates ha señalado este extremo en su obra *Giordano Bruno y la tradición hermética* (Barcelona, 1983), Cfr. p. 495.

32 Cfr. MERSENNE: Op. cit., col. 1.746-1.749.

Entonces el Mínimo envía una epístola a Pierre Gassendi que fue publicada por vez primera en 1630, precediendo una obra de este último (*Petri Gassendi theologi epistolica exercitatio, in qua Principia Philosophiae Robert Fluddi Medici reteguntur; et ad recentes illius Libros, adversus R.P.F. Marinum Mersennum Ordinis Minimorum Sancti Francisci de Paula scriptos respondetur*) que tenía como motivación principal mediar en la polémica abierta entre Mersenne y Fludd, en contra también del hermetismo. Queda claro para Mersenne que ya no podrá esgrimirse el texto del pseudo Trismegisto como autoridad invocada por los seguidores de la *magia naturalis*, y menos aún, querer situarlo en pie de igualdad con los textos escriturales<sup>33</sup>

Decimos que en las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* Mersenne condena cualquier vinculación teórica o práctica con el hermetismo; en *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*<sup>34</sup> sucede otro tanto, si bien los textos donde aparece un análisis (y no solamente la condena o el examen de sus fundamentos filosóficos) minucioso y exhaustivo acerca de disciplinas como la alquimia o la astrología, extraordinariamente bien conocidas por Mersenne, los encontraremos en otras obras: En *La Vérité des sciences contre les septiques ou pyrroniens* aparece una exposición bastante completa de los fundamentos y procedimientos propios de la alquimia<sup>35</sup>, y en obras más tardías (de 1634), como son los *Préludes de l'Harmonie Universelle*<sup>36</sup> y en *Questions Theologiques, Physiques, Morales et mathématiques*<sup>37</sup> se examinan muy minuciosamente los procedimientos de la astrología, y la magia de los talismanes, para después ser refutados. En todos los casos se pueden resumir en dos las objeciones fundamentales contra la doctrina del alma del mundo: Primeramente representaría una grave inconveniencia respecto de una concepción de Dios omnipotente y libre, por ser aquella un elemento conceptual que complementa una realidad infinita, única, y donde la divinidad es inmanente a las cosas; y en segundo término, la doctrina defendida por Giordano Bruno era completamente incompatible con una agenda científica como la de Mersenne, muy atenta a los fenómenos, como recurso privilegiado a la hora de explicar el mundo y quizá por esto, muy reacia a elevarse en verticalidad ascendente de ese plano fenoménico. El animismo, por el contrario, era una solución conceptual que privilegiaba la especulación y que mantenía, pues, el conocimiento de los fenómenos bajo la égida de un modelo teocósmico poderosísimo. La polaridad de toda confrontación no debe tampoco inducirnos a extraer conclusiones erróneas: Así pues, no es que Mersenne abandonase la reflexión teológica, pero lo cierto es que su opción fundamental (concepción voluntarista de la divinidad) resultaba satisfactoriamente compatible con una agenda científica que se va fraguando en unos términos moderadamente empiristas (y ésta con el mecanicismo posterior).

Sin embargo, su tentativa por poner de manifiesto la irracionalidad (y no solamente la impiedad o la inoperancia —incapacidad explicativa— científica) del animismo encuentra aún nuevas vías de ataque: En este sentido, resulta fundamental la crítica de Mersenne a la dialéctica presentada por Bruno como despliegue de la unidad en el universo infinito. El Mínimo señala que si operación y agente quedan identificados, el agente (o alma del mundo) necesita de unos accidentes que en su

33 Cfr. MERSENNE: *Correspondance du R. P. Mersenne, religieux Minime*, Presses Universitaires de France, vol. II, pp. 444-445.

34 Sobre la crítica mersenniana a la magia cabalística (y su tolerancia respecto a una cábala ortodoxa y vinculada a las interpretaciones místicas de las Escrituras). Vid. MERSENNE: *L'impiété des déistes*, vol I, cap. VII. Sobre la temática de la relación cristianismo y cábala es imprescindible la obra de SECRET, F.: *La kabbala cristiana del Renacimiento*, trad. GOMEZ DE LIAÑO y POLLAN, Madrid, 1979.

35 Sobre la crítica mersenniana a la alquimia, Vid. MERSENNE: *La vérité des sciences*, Libro I, cap. IV y cap. VIII.

36 Vid. MERSENNE: *Préludes de l'harmonie*, pp. 525-588.

37 Vid. MERSENNE: *Questions théologiques, physiques et mathématiques*, pp. 279 ss.

diversidad, oposición y corruptibilidad comprometerán la simplicidad inherente al primer principio; porque la ventaja que supone un Dios necesario y distinto absolutamente del mundo (inmunizado así de la imperfección de éste, y del mal) debe bastar, a su juicio, para mostrar el inconveniente de la concepción de Dios inmanente y presente en el mundo<sup>38</sup>.

Evidentemente, la simplicidad de Dios, tal como es requerida por Mersenne, exige la trascendencia. Su evaluación acerca del mundo creado, por estar éste ontológicamente separado de Dios, contiene una clara advertencia a propósito de la imposibilidad de extrapolar los atributos de la naturaleza al discurso acerca de la divinidad. Sin embargo, en Bruno la simplicidad de Dios no es menos exigible, pero en cambio el nolano incluye en la simplicísima esencia divina todo cuanto puede ser atribuido a Dios, también su operación creadora; el mundo, entonces, ya no es el reino del mal, sino una criatura divina, perfecta, donde nada puede faltar. La causa de que sus accidentes pudieran considerarse imperfectos no es otra que un defecto de comprensión del *uno*, del *logos* unificador y excluyente de toda diferencia.

Así, manteniendo un alto nivel de exigencia en lo que debe ser la explicación del mundo fenoménico (única fuente de conocimiento científico), evitando la justificación de los hechos a partir de postulados de carácter filosófico, Mersenne pretende mostrar la esterilidad que para afrontar esta tarea (acaso la única al alcance del científico<sup>39</sup>) de explicar la naturaleza de forma rigurosa manifestaba la metafísica del animismo, la cual pretende someter los accidentes al curso y los embates de sus especulaciones teocósmicas, mezclando ilegítimamente el orden de los fenómenos con aquello que es propio de la teología. Así entiende las cosas Marin Mersenne y para hacerlo manifiesto se pregunta si los fenómenos o los accidentes mantendrían su consistencia y peculiaridad sin el alma universal, y sobre todo, ¿cómo explicar la compatibilidad entre diversidad accidental y alma universal, causa y matriz única de todo?, puesto que parece más probable que, obrando todos con su única y misma asistencia, no pudieran mantener el comportamiento que, sin embargo, es realmente constatable. En una palabra, no parece lógico pensar que existiera regularidad fenoménica alguna; el orden habría de ser violado una y otra vez, por ser el orden precisamente lo contrario de la indiferenciación y de la homogeneidad exigida por una metafísica del animismo, al menos si ésta se apura hasta las consecuencias a las que Bruno la conduce<sup>40</sup>.

Si la ciencia es el conjunto de enunciados tendentes a legalizar la comparecencia de los fenómenos al espíritu del hombre que, distanciado de ellos, procede a su examen sistemático; el animismo es, entonces, su negación, porque un mundo reglado y sometido a leyes constantes es imposible si se mantiene la hipótesis del alma universal: El obrar propio de ésta no se habría de ver complementado con lo que verdaderamente es el mundo y su apariencia, como se desprende del fragmento que hemos citado con inmediata anterioridad.

### III

Junto a los problemas insalvables en materia de epistemología, el planteamiento filosófico del nolano comportaba una destrucción de la moral (y la política) y de los principios de la teología. La fórmula condicional con la que Mersenne enuncia su aviso no deja lugar a dudas:

38 Cfr. MERSENNE: Op. cit., pp. 387 ss.

39 Cfr. MERSENNE: *Harmonie Universelle*, p. 167.

40 Cfr. MERSENNE: *L'impiété des déistes*, vol. II, pp. 395-396.

«S'il estoit vray que la forme de toutes choses fût unique, et que rien ne mourust, comme dit Brun, il faudroit conclurre qu'il n'y auroit plus ny bien, ny mal, et que la Philosophie moral ne seroit qu'une Chimere, d'autant que l'ame du monde seroit le principe radical, la cause efficiente, et la formelle de toutes nos actions, et par consequent il n'y auroit plus de liberté, car cette ame fait necessairement ce qu'elle fait, aussi bien dans l'homme, que dans le beuf, ou dans la plante, comme tiennent ceux qui l'admettent».<sup>41</sup>

Pero arruinada la moral, también la sociedad humana y la política, como organización racional de la misma, habrían de resentirse gravísimamente de mantener la doctrina preconizada por Giordano Bruno: El orden político es un aspecto que, a juicio de Mersenne, debía ser celosamente conservado, pues sólo en una sociedad bien reglada (respetuosa de las jerarquías) podían los hombres dar cumplimiento a una vida virtuosa y al servicio de Dios. No debe extrañarnos entonces la voz de alarma que el Mínimo levanta cada vez que cree amenazado el orden social:

«car si cette ame universelle informe tout, à quel propos les serviteurs s'assujettissent-ils à leurs maistres, puis que cette ame leur donne un semblable droit de commander, voire beaucoup plus grand, si cette ame opere, et agit plus noblement dans le serviteur, que dans le maistre...en suite dequoy il faut dire adieu à toutes sortes de Republicques, de souverains, et de Royaumes, et par ainsi tout ira en confusion et en desordre.»<sup>42</sup>

No conviene perder de vista, sin embargo, que Giordano Bruno al delinear una reforma de la cosmología, incluía también (en estrecha vinculación) una *renovatio* de orden religioso, moral y político. El hecho religioso fue, pues, considerado de máxima importancia por parte del nolano y, de hecho, concibe en el hombre una dimensión religiosa, moral y política innegables, que no podía quedar defraudada. Ahora bien, según Bruno, para que resplandezca una religión prístina, y una nueva forma de asociación entre los hombres, es preciso antes restaurar la verdad filosófica que entiende el mundo infinito y homogéneo, que expulsa la concepción de la Tierra como lugar diferenciado e innoble del universo, donde el hombre renuncia a la actividad natural en aras a buscar una trascendencia vana y la comunión con una divinidad escindida de la naturaleza y manifiestamente falsa (por ser contraria respecto de los atributos que sobre la divinidad es capaz de ofrecer el intelecto). Por poca atención que se dedique a la obra del nolano, enseguida se habrá de convenir en que la religión (y Dios) juegan en su concepción de la realidad un papel de suma importancia. No podrá decirse que Giordano Bruno es un pensador irreligioso, que minimiza la función divina y el elemento religioso en el mundo por él pensado; lo que sí sucede es que ni su intelección de la divinidad, o de la moral o de la relación del hombre con Dios, pueden presentar aspecto alguno capaz de interseccionar con el cristianismo. La enorme falla existente entre *la vieja religión egipcia* que el nolano quiere restaurar y el cuerpo doctrinal asumido desde el cristianismo, se hace patente en su propia evaluación de lo que denominaba *la impostura cristiana*, eficazmente respaldada por la filosofía vulgar del aristotelismo. Su negación del valor del cristianismo es a menudo expresa y siempre inequívoca: a su juicio, no es una verdadera religión, pues niega el verdadero sentido que la *religio* debe poseer al ser capaz de ligar al hombre con las fuerzas naturales, genuino rostro de Dios. El culto a las cosas es proscrito por aquella falsa religión de

41 MERSENNE: Op. cit., pp. 397-398.

42 MERSENNE: Op. cit., pp. 402-403.

Cristo y frente a ello, se ordena la ascesis y la pérdida de sí para la criatura humana-natural, en aras de un Dios sólo trascendente y ocupado en una providencia vigilante e impropia de Sí. Además de esto, Bruno juzga que la impostura religiosa del cristianismo conlleva una descomposición de la sociedad de los hombres traducida en un olvido de la *lex* promotora de la concordia y el progreso técnico (verdaderos pilares de la política de Giordano Bruno).

Por otra parte y como resulta previsible, para Marin Mersenne esto que Bruno postulaba no era religión, sino su misma negación. De ahí que no se refiera nunca al contenido del diálogo *De l'infinito, universo e mondi* o del *De la Causa, principio e uno* como otra religión, sino como impiedad, paganismo, o simplemente ateísmo. Así se desprende de los textos del Mínimo, quien entiende que el animismo constituye la negación del Dios cristiano y, por tanto, de Dios *tout court*<sup>43</sup>; la negación de la verdad de los Sacramentos y de la gracia divina<sup>44</sup>.

El animismo de Giordano Bruno había desembocado, pues, en una divinización de la naturaleza, ahora infinita y omnicompreensiva:

«[la naturaleza] qu'ils appellent leur douce mere, leur maistresse, leur Reine, leur Deesse, et leur tout...»<sup>45</sup>;

concepción más o menos aceptada por naturalistas y deístas; y, en definitiva, también vino a dar en la negación de toda una concepción tradicional de la naturaleza y de su religión.

Pero Mersenne no abandona aún la temática del animismo porque sabe que el concepto de *alma del mundo* ha sido objeto de teorizaciones diversas y no solamente Giordano Bruno la incorpora en el seno de su concepción de la realidad. Así pues, según el Mínimo, el alma universal puede ser entendida en diversos sentidos:

1. «Qu'elle soit tellement universelle, qu'elle suppose ou qu'elle precede les formes particulieres, et qu'elle ne soit necessaire que pour estre le lien animé, et la conjonction vitale de tous les corps, et individus de l'Univers, qui sont distinguez, ou separez, à raison de leurs propes formes, de leur matiere, et de leur accidens.»<sup>46</sup>

2. «Nous pouvons en parler à la façon de ceux-là, qui ne veulent aucune forme particuliere, et qui pensent que le monde n'a qu'une ame, laquelle vegete és plantes, sent és animaux, et raisonne dans les hommes, sans qu'il soit besoin d'aucune forme essentielle, qui distingue l'homme d'avec l'animal, ny l'animal d'avec les plantes.»<sup>47</sup>

3. «On peut tellement introduire cette derniere forme, que neantmoins on en excepte l'ame raisonnable.»<sup>48</sup>

4. «On peut feindre une ame universelle, laquelle assiste toutes nos actions, bien qu'elle n'informe pas nos corps, non plus que les anges ne sont pas les formes des Cieus.»<sup>49</sup>

Siguiendo esta última formulación, algunos han pensado que Dios pudo haber creado un intelecto universal que prestaría asistencia a cada uno de los individuos en el momento de obrar. Pero antes de entrar a valorar el nivel de compatibilidad que cada una de estas cuatro variantes del

43 Cfr. MERSENNE: Op. cit., pp. 404-405.

44 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 406.

45 MERSENNE: Op. cit., pp. 406-407.

46 MERSENNE: Op. cit., p. 428.

47 MERSENNE: Op. cit., pp. 428-429.

48 MERSENNE: Op. cit., p. 429.

49 MERSENNE: Op. cit., pp. 430-431.

alma universal pueden guardar respecto a la doctrina del catolicismo, Mersenne nos reclama la atención hacia tres artículos doctrinarios irrenunciables y verdaderos que, por serlo, habrán de servir de contraste para declarar el valor de verdad de aquellas teorías acerca del alma universal: la libertad del hombre, la transustanciación del pan en el cuerpo de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía y, en tercer lugar, la verdad inherente a la creencia en la resurrección y la muerte de Jesucristo, así como en la de cada uno de los hombres.

En atención a esto último, no considera Mersenne que la primera y cuarta fórmulas de las que anteceden hayan de repugnar a la fe católica. En lo que a la primera respecta, y puesto que de ella se sigue la distinción formal individual, el alma universal sirve solamente: «à la continuation de toutes les pièces du monde, à ce qu'il soit un par cette ame, comme l'individu est un par sa forme.»<sup>50</sup>

Si la primera versión del alma del mundo no atentaba contra los tres artículos fundamentales del cristianismo, por conservar la división formal y la libertad (la moral) propia del hombre, la interpretación del alma universal enunciada en último lugar tampoco comprometía la integridad de la religión, como se desprende del fragmento siguiente:

«il faudroit dire la mesme chose de cette ame, que nous dirions d'un Ange, qui étendroit sa vertu par tout le monde, et qui auroit soin de tout ce qui se fait icy bas.»<sup>51</sup>

Nada nuevo añadiría, pues, el animismo así concebido, que no estuviera ya presente en la angelología acuñada por el cristianismo.

En cuanto a la tercera forma de entender el alma del mundo, parece recibir inspiración del primero y segundo capítulos del *Génesis*: En ellos se dice que Dios otorga el principio vital a las plantas, animales, peces o aves. Y aunque también del hombre se dice algo semejante<sup>52</sup>, no faltan los pasajes escriturales donde claramente se separa a los animales y las plantas<sup>53</sup> de la criatura humana:

«faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.»<sup>54</sup>

Ahora bien, la segunda de las acepciones consignadas sí entraña contradicción con los artículos referidos del cristianismo. De hecho, es coincidente con el planteamiento efectuado por Giordano Bruno a propósito del alma universal y, por consiguiente, merece la reprobación en los términos y razones que ya hemos tenido ocasión de examinar siguiendo el pensamiento de Mersenne y el curso de su polémica contra el animismo del nolano. Al recapitular el contenido de los puntos de apoyo que sostienen el planteamiento adoptado por Mersenne, obtenemos, en primer lugar, que la libertad de la criatura humana, siendo ésta la causa del valor y efectividad de las leyes, de la moral, necesita asentarse sobre un alma absolutamente independiente (personal) y autónoma<sup>55</sup>.

Pero el alma del mundo tal y como fue concebida por Bruno es, a juicio de Mersenne, precisamente la negación del *libero arbitrio*, en tanto que hace del hombre una mera complexión

50 MERSENNE: Op. cit., p. 434.

51 MERSENNE: Op. cit., p. 438.

52 Cfr. *Génesis*, II, 7.

53 Cfr. *Génesis* I, 24.

54 *Génesis*, I, 26.

55 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 441.

accidental, informada por un alma universal (ínsita en todo) que obra ciegamente y sin más horizonte que la propia autoconservación natural: Las buenas obras carecen aquí de sentido y, con ello, el drama humano de la salvación. De esta filosofía se sigue algo que para Mersenne es un absurdo teológico: tener que admitir que el alma universal, por ser única y presente por doquier, en un mismo acto efectúa una acción beneficiosa y otra perjudicial, sin que con tal confusión sea posible mantener una axiología determinante de las buenas y malas obras<sup>56</sup>.

El naturalismo animista de Giordano Bruno —insiste Mersenne—, en el cual todo parece explicado a partir de la concurrencia de accidentes corporales (animados por el alma universal) es incapaz de permitir la libertad, en tanto que ésta no puede depender en modo alguno de la materia ni de sus diferentes combinaciones<sup>57</sup>. Pero asimismo supone el absurdo del segundo de los artículos doctrinarios destacados por Marin Mersenne (misterio de la transustanciación). Como es sabido la transustanciación consiste en el cambio sustancial que desde el pan (toda la sustancia), y a través de la consagración, viene a dar en el cuerpo del Salvador (también toda la sustancia, material y formal), por más que los accidentes del pan (figura, cantidad, color, sabor...) permanezcan plenamente aprehensibles a la percepción, de modo que si bien antes de la consagración éstos son inherentes al pan, después de la misma, los mismos accidentes (perceptibles) pertenecerán al cuerpo del Hijo. Este importante artículo de fe necesita de una doctrina de la sustancia respetuosa de la individualidad sustancial y, por consiguiente, Mersenne señala la explicación ontológica acuñada por Giordano Bruno como un escollo insalvable, entre otros, respecto a la doctrina católica; pues según ella, y habida cuenta que desde la perspectiva cristiana la sustancia del pan es la misma que la del cuerpo de Cristo, la conclusión a la que obligadamente nos veríamos abocados es la siguiente:

«si nous auoüons que la substance du pain soit la mesme que la substance du corps de nostre Seigneur, car cela destruit la transsubstantiation, et toute sorte de conversion substantielle.(...) il faut dire qu'ils ne peuvent pas maintenir cette ame prise en ce sens, s'ils veulent demeurer catholiques.»<sup>58</sup>

Tampoco vale para Mersenne la objeción consistente en denominar *sustancia* a la particular compleción accidental que diferencia unos individuos de otros (sin que realmente lo sean, sino accidentalmente) porque contra esto el Concilio de Trento se había pronunciado inequívocamente (Sesión 13, Canon 1, 2 y 3) fijando la doctrina de modo que en el Sacramento de la Eucaristía sí hay transustanciación, aún sin la modificación accidental. Si se mantuviera la hipótesis de que la transformación ha de venir de la mutación accidental, la Eucaristía, obviamente, quedaría vacía de todo valor:

«d'autant que les memes accidens qui se treuvoient dans le pain avant la cóversion, se voyent encore après la consecration...»<sup>59</sup>

Finalmente, también el artículo de fe que concierne a la verdad de la resurrección quedaba comprometido en el animismo bruniano, porque, desde la óptica cristiana, la resurrección solamente puede ser explicada satisfactoriamente en el caso de suponer que cada hombre posee un alma particular única y singular y, claro le parece a Mersenne:

56 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 442.

57 Cfr. MERSENNE: Op. cit., pp. 442-443.

58 MERSENNE: Op. cit., pp. 451-452.

59 MERSENNE: Op. cit., p. 453.

«que cette ame se separe de nostre corps à la mort, auquel elle se reiondra à la resurrection.»<sup>60</sup>

No tenemos más que recordar que Bruno negaba la muerte, por negar que el alma pudiera separarse de la materia; además, siendo el alma una y presente por doquier, no encontraba el nólano razones para separar al hombre del resto de las contracciones accidentales producidas a partir de la operación del alma universal, para constatar una vez más que la oposición entre ambos planteamientos no puede ser más completa.

#### IV

La excesiva simplificación con que Mersenne acomete la polémica respecto de una doctrina (de la cual recorta aquellos elementos que considera básicos y más peligrosos para la causa que se ha empeñado en defender), excepto en aquellas ocasiones en que el Mínimo desplaza la cuestión hacia el terreno epistemológico, donde su argumentación ofrece elementos no exentos de profundidad y carácter innovador, no debiera impedirnos prestar atención a un problema de orden ontológico, como es el tema de la sustancia, subyacente en el fondo de la discusión que venimos exponiendo. Hemos señalado que los accidentes son lo único perceptible para Mersenne, pero el filósofo, añade, queda legitimado, por razón, para inferir de ellos una causa, un sustrato de inhesión, por más que éste permanezca oculto, como quedan también los principios y causas primeras que desencadenaban aquellos fenómenos. Ahora bien, como adelantábamos con anterioridad, el Mersenne de 1624 no se halla en posesión de una alternativa epistemológica completa, capaz de resolver todas sus dudas y problemas de orden metodológico, pero es un hecho que atesora serias dudas acerca del aristotelismo, muy especialmente en materia de epistemología: Acepta el discurso ontológico del hilemorfismo (éste al menos puede hacerse compatible con el cristianismo), no así el animismo naturalista, oferente además de una epistemología rechazada tajantemente por Mersenne, pero, al mismo tiempo, no cree posible un conocimiento *per causas*, ni el desvelamiento de las cualidades.

Tengamos presente que en la tercera década del siglo XVII la acuciante necesidad de ofrecer una apología del cristianismo decidida, junto a la definición de una alternativa capaz de persuadirle, le llevan aún a retener —con frecuencia, problemáticamente— una base tradicional —contra una innovación que no podía consentir, como es el caso del naturalismo—, pero su escoramiento hacia un empirismo moderado (junto al efecto sobre su espíritu del espectáculo del desmoronamiento del aristotelismo) motivarán un acercamiento hacia la reforma científica que ya comenzaba a despuntar y que, además, en nada parecía contravenir la verdad del catolicismo. Esta tendencia, coincidente como decimos con la creciente insatisfacción por parte de Mersenne ante el aristotelismo, la encontramos de nuevo en el capítulo XXVI de *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*: Mersenne declara como aceptable la teoría tradicional de la sustancia —lo acabamos de ver— pero, a su juicio, sería también permisible y posible<sup>61</sup> una fórmula distinta, esto es, la consistente en aceptar la singularidad del alma racional del hombre (infusa en cada una de las criaturas humanas), pero sin embargo, y al mismo tiempo, atribuyendo una sola forma a toda la materia<sup>62</sup>.

Homogeneizar toda la materia bajo una misma forma o atributo en unos términos tan simples

60 MERSENNE: Op. cit., p. 457.

61 Remite el discernimiento de estos problemas al trabajo y las deliberaciones de los filósofos: «ce que ie renouoye à la subtilité des Philosophes...» (MERSENNE: Op. cit., p. 474).

62 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 480.

como los empleados por Mersenne nos impide afirmar una anticipación por su parte de los principios cartesianos, pero sin embargo, creemos poder indicar un ejemplo más de una predisposición favorable en Mersenne a la aceptación del relevo de la vieja explicación del mundo: La perspectiva que tenemos de los años inmediatamente posteriores a 1624 y 1625, nos muestra un Mersenne que exhorta a Descartes, a Gassendi, a Roverbal, a Peiresc, hacia un trabajo en el terreno de la ciencia (abatido ya el naturalismo animista), capaz de mostrar su acuerdo con la verdad del catolicismo. Ahora bien, se pregunta el P. Mersenne en *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, si una vez abandonada la ontología de corte tradicional y, en concreto, la doctrina de la pluralidad de las formas sustanciales, en favor de una ontología que hace de la materia un homogéneo formal: ¿podría esto perjudicar en algo la creencia católica en el misterio de la transustanciación? La respuesta ha de ser negativa<sup>63</sup>, pues no es necesario que dos cosas que se transustancialicen la una en la otra hayan de ser de diferente especie:

«il suffit qu'elles ayent la mesme difference que nous reconnissons entre deus hommes, ou deus gouttes d'eau, l'une desquelles pourroit estre transsubstantiée dans l'autre.»<sup>64</sup>

Esta doctrina, continúa Mersenne, además respeta tanto la libertad del hombre como la creencia cristiana en la resurrección, puesto que admite en el ser humano la dualidad sustancial<sup>65</sup>. Al alma del hombre competen aquellas funciones vinculadas al uso de la libertad y de la razón, por las cuales es posible el conocimiento de Dios y, ante todo, el acto voluntario, con lo cual —como en el caso de Descartes— ningún inconveniente podrá presentar la forma de intelección de la materia que se acaba de exponer (y coincidente con aquella tercera modalidad de entendimiento del alma universal que Mersenne ofrecía en el capítulo XXIV<sup>66</sup>).

La búsqueda de esta concordia entre teoría filosófica y verdad revelada no será ajena al quehacer de Mersenne en las dos décadas siguientes, dedicadas principalmente a apuntalar un modelo científico (epistemológico) en el que la causalidad científica debe ser entendida como el orden legal (matemático) que podemos efectivamente establecer entre los fenómenos, pero sin que falte el contrapunto implícito de una teología voluntarista. Ahora bien, como hemos intentado mostrar en el curso de estas páginas, en la apologética del cristianismo mersenniano, más allá de los elementos doctrinales obligados, se manifiesta ya una expectante búsqueda de ese nuevo modelo epistemológico al que venimos refiriéndonos, ciertamente capaz de devolver la eficacia a la investigación sobre la naturaleza, una vez desacreditado el paradigma aristotélico. La distancia que pueda mediar entre tales principios (presentados por el Mínimo fundamentalmente en sus tratados de 1634<sup>67</sup>) y el contenido metodológico de la revolución científica del siglo XVII es un problema

63 Cfr. MERSENNE: «il seroit assez facile d'accorder cette vérité avec leur opinion» (Op. cit., p. 481).

64 MERSENNE: Op. cit., pp. 482-483.

65 Cfr. MERSENNE: Op. cit., p. 486.

66 Cfr. MERSENNE: Op. cit., pp. 486 ss.

67 *Questions Inouyées ou Recreation des Sçavans. Qui contiennent beaucoup de choses concernant la théologie, la philosophie et les mathématiques*. A Paris, chez Jacques Vallery, 1634. Avec privilège du Roy. (Bibliothèque Sainte-Geneviève, cote Z 8° 105 inv 130 Rés).

*Questions Harmoniques, dans lesquelles sont contenuës plusieurs choses remarquables pour la Physique, pour la Morale et pour les autres sciences*. A Paris, chez Jacques Vallery, 1634. Avec privilège du Roy. (Bibliothèque Sainte-Geneviève, cote V 8° 1162 inv 4056 Rés).

*Les Questions Théologiques, Physiques, Morales et Mathématiques. Où chacun trouvera du contentement ou de*

importantísimo y del que aún no se ha pronunciado la última palabra, pero que escapa al objeto del presente artículo.

(septiembre de 1996)

---

*l'exercice. Composées par LPMM.* A Paris, chez Henry Guenon, 1634. Avec privilège et approbation. (Bibliothèque de l'Institut, cote M 700b).

*Les Mécaniques de Galilée, Mathématicien et Ingénieur du Duc de Florence. Avec plusieurs additions rares et nouvelles, utiles aux Architectes, Ingénieurs, Fonteniers, Philosophes et Artisans. Traduites de l'italien par LPMM.* A Paris, chez Henry Guenon, 1634. Avec privilège et approbation. (Bibliothèque de l'Institut, cote M 700b).

*Les Préludes de l'Harmonie universelle, ou questions curieuses utiles aux Prédicateurs, aux Théologiens, aux Astrologues, aux Médecins et aux Philosophes. Composées par LPMM à Paris, chez Henry Guenon, 1634. Avec Privilège et approbation.* (Bibliothèque Sainte Geneviève, cote V 8° 1161 inv 4054 Rés).

Se han reeditado los cinco tratados juntos en «Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française Fayard», texto revisado por André Pessel, París, 1985.