



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE LAS CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA E IMAGINACIÓN EN GIORDANO BRUNO

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

ESTUDIANTE: MAURICIO ACEVEDO

PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA

PROFESOR INFORMANTE: RODRIGO KARMY

SANTIAGO, 2019



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE LAS CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA E IMAGINACIÓN EN GIORDANO BRUNO

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

ESTUDIANTE: MAURICIO ACEVEDO

PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA

PROFESOR INFORMANTE: RODRIGO KARMY

SANTIAGO, 2019

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario: Naturaliza de la Filosofía e
imaginación en Giordano Bruno

Fecha: 04 de septiembre del 2020

Facultad: Facultad de Filosofía y Educación

Departamento: Departamento de Filosofía

Carrera: Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía

Título y/o grado: Profesor de filosofía

Profesor guía/patrocinante: Carlos Casanova

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Andrés
Nombre/Firma

Andrés
Nombre/Firma

Andrés
Nombre/Firma

Andrés
Nombre/Firma

Andrés
Nombre/Firma

Andrés
Nombre/Firma

Santiago de Chile, 04 de Septiembre 2020

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

A Zunilda

Abuela, compañera e infinita bondad.

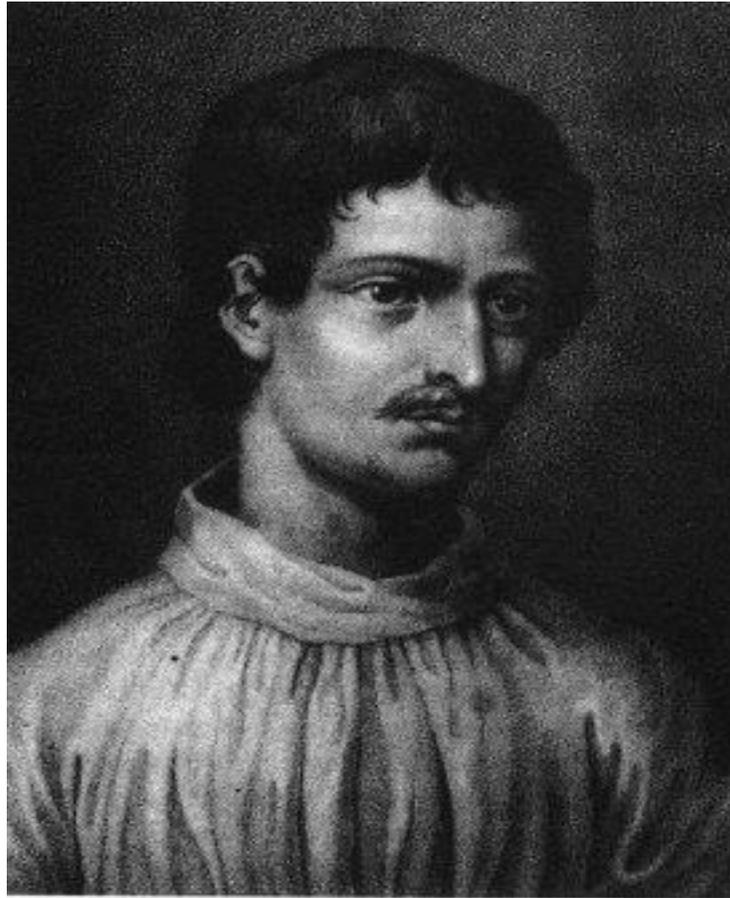
AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto del apoyo de personas que han estimulado mis intereses intelectuales. Quiero agradecer a Regina Varetto por confiar en mí, por sus intenciones de ayudarme en todo lo que ha estado a su alcance, por su honestidad y amistad incondicional. También quiero agradecer al profesor Carlos Casanova por confiar y estimular mi interés por Bruno y enseñarme que, todo estudio genera belleza y virtud. Dar las gracias al profesor italiano y especialista en Giordano Bruno, Marco Matteoli, por las conversaciones y, por sobre todo, en ayudarme desinteresadamente a dilucidar las ambigüedades y problemáticas que el pensamiento bruniano suscita. Finalmente, quiero agradecer a Raúl Yáñez por su amistad, ayuda y por confiar en este largo proceso que se realizará.

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN	1
ABSTRACT	2
INTRODUCCIÓN	3
§ I. TRINIDAD, NATURALISMO Y DIGNIDAD UNIVERSAL	11
§ I.1. Hallazgos preliminares	11
§ I.2. Esfera infinita	14
§ I.3. Luz del universo	23
§ I.4. Espíritu del universo	33
§ I.5. Dignidad de la vida infinita	42
§ I.6. Del impostor o de la persona de Cristo	48
§ 2. LA IMAGINACIÓN EN LA GNOSEOLOGÍA Y COSMOLOGÍA BRUNIANA	55
§ 2.1. Antecedentes	55
§ 2.2. Del <i>eikón</i> en Platón a la imaginación soberana en Sinesio	59
§ 2.3. De lo fantástico a la contemplación infinita	65
§ 2.4. La experiencia del <i>senso regolato</i>	71
§ 2.5. De la imaginación	79
§ 2.6. El intelecto primero como espejo viviente	95
§ 2.7. La tesis de Culianu	99
§ 2.8. Del vestigio o de la naturaleza como sombra	106
§ 2.9. Universo infinito: perfecta imagen de lo divino	111
§ 3. LA REIVINDICACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN GIORDANO BRUNO	116
§ 3.1. Legitimación de la filosofía	117
§ 3.2. El humanismo como pedantería	119
§ 3.3. La Reforma como pedantería	123
§ 3.4. La deleznable suplantación	130

§ 3.5. Nova filosofía	133
§ 3.6. Restauración del infinito	136
§ 3.7. Volver a la luz femenina de Diana	141
§ 3.8. Hacia una filosofía heroica	146
Bibliografía	157



Giordano Bruno. Litografía de Carl Meyer, 1824.

RESUMEN

En esta tesis sostengo que Giordano Bruno es el filósofo de la imaginación en el siglo XVI, puesto que relacionó la cuestión de la imaginación con un naturalismo animista de matriz infinitista. Es por esto que pretendo examinar los rasgos más fundamentales respecto a la problemática de la filosofía y de la imaginación en el pensamiento bruniano. En la primera parte, es importante esclarecer el esquema trinitario bruniano para ratificar que su teología filosófica es inseparable de una matriz mágico-naturalista, constituida por categorías de carácter simbólico-impersonal en contraposición del esquema trinitario cristiano consubstancial encarnado en las tres personas. Luego, sostengo que en *Del infinito* existe una lectura respecto a la defensa de la dignidad inmanente a la totalidad infinita de lo viviente. Posteriormente, examinaré la delación de Bruno contra Cristo, quien se ha arrogado la mediación y suplantado al universo infinito. En la segunda parte, sostengo que todo el pensamiento de Giordano Bruno está relacionado con una reivindicación de la imaginación. Cuestión evidente tanto en su gnoseología como en su cosmología, en donde la imaginación tiene un papel fundamental en su pensamiento. Finalmente, en la tercera parte pretendo dilucidar, desde una matriz histórico-filosófica, su reivindicación de la filosofía como un acontecimiento disruptivo contra el pedantismo –negación de ésta–, para sostener que su *nova philosophia* plantea una forma de vida que no se reduce sólo a la razón, sino que comprende también a la voluntad, al amor y a la creación, vale decir, a la imaginación. La experiencia filosófica es una experiencia afectiva, de goce, íntimamente arraigada a los ritmos de la vida de la naturaleza infinita.

Palabras claves

Filosofía de la imaginación, Trinidad impersonal, Dignidad infinita, Imaginación, Cosmología infinitista, Reivindicación, Pedantismo, Forma de vida.

ABSTRACT

Through this dissertation I state that Giordano Bruno is the philosopher of the imagination during the 16th century. Bruno linked the problem of the imagination to an animist naturalism with an infinitist matrix. In the first part of my dissertation I considered important to clarify the trinitarian scheme to confirm that Bruno's philosophical theology is inseparable of a magic-naturalistic matrix, constituted by categories with a symbolic and interpersonal character, contrasting with the christian trinitarian consubstantial schema incarnated in three persons. After that, I sustain that in *On the Infinite Universe and Worlds* exists a reading about the defense of immanent dignity of infinity totality of living. Later, I examine Bruno's accusation against Christ, who assumed the mediation and supplanted the infinite universe. In the second part, I argued that all of Giordano Bruno's thought is related to a vindication of the imagination. Obvious question both in his epistemology and in his cosmology, is where the imagination plays a fundamental role in his thought. Finally, in the third part I tried to elucidate, from a historical-philosophical matrix, his conception of philosophy as a disruptive event against– pedantism– as a denial of it, to argue that his new philosophy raises a way of life that is not reduced to reason, but includes the will, love and creation, that is, the imagination. The philosophical experience is an affective experience, of enjoyment, intimately rooted in the rhythms of life of infinite nature

Keywords

Philosophy of Imagination, Impersonal trinity, Infinite dignity, Imagination, Infinitist cosmology, Vindication, Pedantism, Form of life.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis pretende sostener, principalmente, que Giordano Bruno es el filósofo de la imaginación en el siglo XVI.

En los años sesenta, la clásica interpretación de Frances Yates prorrogó por casi veinte años la lectura que presentaba a Bruno como «un ferviente seguidor del hermetismo religioso¹». Si bien Bruno leyó literatura hermética, haber reducido su pensamiento al hermetismo ha despistado y desvirtuado la imagen del filósofo renacentista².

En los últimos treinta años, sin embargo, en determinadas partes de Italia, un reducido grupo de eruditos ha revisitado el pensamiento de Bruno. Michele Ciliberto, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi, Marco Matteoli, Salvatore Carannante, Nuccio Ordine, entre otros, han contribuido con lecturas críticas desvelando rasgo desconocidos del Nolano. La vinculación de Bruno con la filosofía ha revisitado la relación del filósofo con el arte de la memoria y, por cierto, con la imaginación. Por ende, es un mérito de estudiosos italianos conocer aspectos desconocidos de su pensamiento.

En España en cambio sólo sé de la existencia del Miguel Ángel Granada, quien es un estudioso, traductor y profesor acreditado de filosofía del Renacimiento en la Universidad de Barcelona. Sin embargo, Granada ha traducido las obras cosmológicas y éticas que permiten conocer principalmente al filósofo del infinito y anticristiano. En Zaragoza Alicia

¹ Véase Yates, F., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983, p.184.

² Eugenio Garin advertía que «afrentar, como algunos hacen, el tema de la filosofía del Renacimiento con categorías inadecuadas y distinciones no funcionales significa impedir la posibilidad de entender tal vez precisamente aquello que es genial y original en pensadores como Marsilio Ficino y Giordano Bruno, comenzando por la teoría de la imaginación [...]». Véase Garin, E., *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1973, p. 173.

Silvestre y en Madrid Jordi Raventós han traducido las obras latinas *Sigillus sigillorum* y *De umbris idearum*, pero no con la sutileza que tienen las traducciones italianas.

En Latinoamérica no he conocido estudiosos de la talla de Miguel Ángel Granada. Sin embargo, sé de la existencia de investigadores en México como en Brasil. Mientras en Francia e Inglaterra sé de la existencia de estudiosos de Bruno, pero poco y nada he leído de ellos.

La primera parte de la tesis, se focalizará en la obra *Lampas trigintas statuarum*³. La razón remite al hecho de que en esa obra Bruno expone su esquema trinitario. A juicio de Michele Ciliberto, un reconocido especialista italiano de Bruno, la «*Lampas triginta statuarum* es una de las obras más importantes de Bruno, una auténtica obra maestra, una especie de enciclopedia de las ciencias filosóficas⁴»

La cuestión de la Trinidad en Giordano Bruno puede contribuir a desvelar la matriz de todo su pensamiento⁵. Y puede contribuir a dilucidar también cómo Bruno puede ser presentado como el filósofo de la imaginación en el siglo XVI.

Toda la exposición de la Trinidad bruniana está conformada de una fuerte carga simbólica y de una evidente matriz naturalista. Si el dogma trinitario cristiano se había presentado esencialmente como paradigma de las tres Personas. A contrapelo; Giordano Bruno ha presentado esencialmente su Triada como paradigma de lo impersonal. Las tres personas, Dios, Hijo y Espíritu Santo serán invertidas en aspectos infigurables: *Mens*, *Intellectus* y *Anima mundi*. No obstante, en esta investigación serán presentados como «Esfera infinita», «Luz del universo» y «Espíritu del universo».

En el paganismo de la Roma republicana aún existían huellas de que el despliegue de «fuerzas» incide en la Naturaleza, cargándola de significado y de vida. Bruno restaura esa «huella mnémica» olvidada y las presenta como fuerzas que aún siguen más vigentes que nunca. La imaginación romana, es necesario mencionarlo, no es una mentalidad inclinada a la antropomorfización de las divinidades⁶. Eso es herencia griega.

Sostengo que la Triada bruniana plantea una restauración de la verdadera imagen de la naturaleza y de las latentes fuerzas que operan dentro de ella. La presencia de «fuerzas» son

³ La *Lámpara de las treinta estatuas* está considerada dentro del *Corpus* de sus obras mágicas. Fue publicada en Alemania (1587).

⁴ Véase Ciliberto, “Introduzione”, p. XXVI, en Bruno, G., *Opere magiche*, Milano, Adelphi, 2009.

⁵ Blumenberg da pistas y plantea que « Sólo el cosmos infinito podría ser el término *fenoménico* de la divinidad, algo así como una *corporeización* de la divinidad, que a Giordano Bruno le parecía impensable en forma de persona [...]» Bruno, G., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, p.547.

⁶ Véase Bayet, J, *La religión romana, historia política y psicológica*, Madrid, Cristiandad, 1984, p.54; pp. 121-126.

manifestaciones de la providencia immanente de lo divino operando en el universo⁷. Dios es, según Bruno, «sustancia una, simple e infinita», de manera que todos sus atributos (sabiduría, voluntad, potencia, efecto) en la sustancia son una misma cosa. Por esta razón el universo no puede ser finito —a no ser que se quiera blasfemar a la divinidad—.

Del mismo modo, todo el flujo de la vida insuflado dentro de la naturaleza son infinitas fragmentaciones que hablan de una misma sustancia. Dios, de este modo, es representado como luz infinita proyectada en la infinita diafanidad natural. Ahora bien, el esquema trinitario bruniano suscita preguntas no simples, dado que la transferencia del esquema trinitario a un naturalismo no es inmediato, viéndose obstaculizado por el rechazo de Bruno a la lógica de las jerarquías. Sin embargo, se puede sostener que Bruno traspone la *generatio ad intra* dentro de una viva dimensión material.

La relación entre Padre, Hijo y Espíritu no se emplea en una relación vertical o jerárquica, sino más bien lógica, en donde el primer principio a través del Hijo comunica los datos que por sí mismo no puede comunicar directamente en la naturaleza. La transferencia está mediada. Es por esta razón que el conocimiento acerca de lo divino es un conocimiento por sombra. El Hijo, representado en el aspecto impersonal de un Intelecto, es la facultad «íntima» del Alma del mundo. Y es a través de los dos aspectos de la Triada en donde opera el numen del Padre. En efecto, Bruno proyecta el Hijo y Espíritu en la infinita Naturaleza no contradiciendo la esencia del primer principio.

En este sentido, la Trinidad bruniana opera como una cosmologización cristalizada tanto en el Intelecto como en el Espíritu, respetando, por medio del silencio, al primer e ignoto rostro, Dios absoluto⁸. El problema surge cuando el dogma cristiano ha capturado la cosmologización de los otros dos aspectos en la acción *ad intra* de la persona del Hijo-Cristo y de la persona del Espíritu Santo. De este modo, la Trinidad cristiana ha suplantado por la treta de la máscara (*prósopon*) lo que de veras está manifestado dentro de un paradigma cosmológico.

Las incidencias de esta suplantación trazaban una tergiversación en la interpretación del rostro de la divinidad, y en consecuencia, del rostro de la «sombra» de ésta, esto es, la naturaleza infinita⁹. El cristianismo ha maquinado una componenda, y que Bruno, como un Mercurio¹⁰, tenía que desenmascarar y denunciar.

⁷ Bruno no comparte la idea de una *generatio* y *creatio* contrapuestas, La *generatio* será comprendida dentro del universo infinito. La generación en el dogma trinitario se asociaba a Cristo, mientras que la creación se relacionaba al universo.

⁸ «Esta verdad es buscada como cosa inaccesible, como objeto que se halla no solamente más allá de toda comprensión, sino más allá de toda objetivación. Por ello, ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie [...]». Bruno, G., *Los heroicos furores*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 182.

⁹ La divinidad que simboliza al universo infinito es Diana, sombra de la divinidad absoluta. No es posible, dirá Bruno, conocer Apolo por sí mismo, pero sí su sombra. «[...] su sombra, su Diana, el mundo, el universo,

Lo que subyace a esta problemática de cambios de rostros es el cambio de la dignidad. Razón suficiente para comprender que, lo que pretendía en su manifiesto filosófico, *De l'infinito universo e mondi*¹¹, era la intención de vindicar aquello que precisamente ha sido injuriada por mentes malvadas y caliginosas. Me refiero a la vida infinita, esto es, ese conjunto heterogéneo de especies y formas que están albergados dentro del universo infinito homogéneo. Como se puede ver, Bruno no sólo plantea una novedosa tesis cosmológica en el plano espacio-temporal, sino que en ella subyace una cuestión ético-filosófica referida precisamente a la dignidad de la naturaleza infinita. No es casualidad que Bruno criticara en la *Cena de le Ceneri* la colonización e invasión europea en América, dado que iba a contrapelo de la simplicidad e infinitud de la sustancia. Sustancia que no se define sólo en la mismidad, sino que de suyo es alteridad o diferencia¹².

Bruno también niega el dogma cristológico, y por lo tanto, niega que la *mediación* pueda estar concentrada en una persona mitad hombre mitad Dios (unión hipostática)¹³. Niega *de facto* que el accidente pueda identificarse con la sustancia¹⁴. Cristo entonces es el gran impostor histórico de la cultura occidental. El rechazo también implicaría la negación escatológica de la historia y sería invertida en una absoluta naturalización de ella¹⁵. En suma, el Nolano pensaba que la mediación sólo puede ser dada en el universo infinito – primera generación del Intelecto–, de modo que sólo a través del universo es posible el conocimiento de lo divino y es en el universo la única vía de posibilidad de unión con lo divino. El paradigma soteriológico cristiano será extinguido con una reforma profunda en la mentalidad. La parusía será presentada en la *nova filosofía* como una anécdota de literatura fantástica que ensalzó al astuto mago Jesucristo.

la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que se oculta en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas». Bruno, G., 1987, *óp.cit.* p. 182.

¹⁰ Mercurio estaría asociado a la figura del Hermes griego, quien es el mensajero de los dioses. Véase Macrobio, *Saturnales*, Madrid, Gredos, 2010. p.219; Guillen, José, *URBS ROMA III*, Salamanca, Sígueme 1985, p.369.

¹¹ Obra publicada en Londres en 1584. También en ese año fue publicada en Londres la *Cenas de las cenizas* y *De la causa, el principio y el uno*.

¹² El Nolano no es un pensador eurocentrista.

¹³ Me refiero a la idea de pensar la sustancia (ousía) como sustancia singularizada (hipóstasis).

¹⁴ La noción de persona en Bruno es comprendida como accidente, no sustancia. La categoría de sujeto en Bruno se aleja de la noción moderna de la individualidad, que es la versión secularizada de la noción cristiana de persona. Espósito dirá que «la categoría de sujeto depende genealógicamente de la categoría, romana y cristiana, de persona, en la medida en que ésta configura por primera vez ese singular dispositivo a partir de la cual el ser viviente se divide en dos zonas, contiguas pero no coincidentes: una de ellas considerada personal y la otra animal». Véase Espósito, R., *Pensamiento viviente, origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 42.

¹⁵ La noción *escatología* relacionada al destino último del individuo y del universo, en el cristianismo ha estado asociada a la vida después de la muerte o al proceso metahistórico. Relacionado con la inmortalidad. La idea que Bruno contrapone a la escatología es la de *vicissitudine* (cambio). Éste un concepto técnico que Bruno usa para explicar la manifestación universal de la naturaleza. Movimiento que no afecta sin embargo a la inmutabilidad de la sustancia, sino que concierne a las naturalezas particulares. En el caso del individuo humano, éste es resultado y expresión de la *vicissitudine* universal de la naturaleza, de las mutaciones eternas que confluyen en la naturaleza infinita.

Así, en la alternancia vicisitudinal, la ignorancia –representada en el aristotelismo y el cristianismo– será alternado por tiempos de luz y verdad, iniciada por Copérnico. Y en este sentido, el pensamiento de Bruno se muestra atópico de su tiempo¹⁶.

En la segunda parte, pretendo demostrar cómo el pensamiento de Giordano Bruno es inherente a una filosofía de la imaginación.

Desde Platón la imaginación ha estado en un campo de disputa, dado que esta facultad plantea una ambigüedad que circula entre el discurso sofístico y el discurso filosófico. En efecto, en la *República* se identificará a la imagen con una «sombra»¹⁷, que puede llevar al sujeto cognoscente al error, pero también inducirlo hacia la verdad, de manera que la «imagen» será presentada desde su indeterminación, y por lo tanto, relacionada con la *doxa*¹⁸.

Sin embargo, en el neoplatónico Sinesio de Cirene, la imaginación será revitalizada, otorgándole éste una dignificación «cósmica», dado que esta potencia del alma es un intermediario que vincula lo humano con la divinidad a través de los sueños. La imaginación tiene una función mágico-teúrgica. Es también la frontera principal en donde lo temporal y lo eterno comparten un mismo espacio en común¹⁹. La cuestión de la imaginación será siglos después revitalizada por Marsilio Ficino en el siglo XV y luego por Giordano Bruno en el siglo XVI.

Giordano Bruno incorporó la noción de imaginación en el corazón de todo su pensamiento. «Pensar por imágenes, explicaba Michele Ciliberto, esto es, desde todo punto de vista, el centro constitutivo de la *nova filosofia* tanto en sus obras latinas como vulgares²⁰». No obstante, en el pensamiento de Bruno, la imaginación no se escabulle de estar en una problemática. La imaginación es una potencia fortísima vinculada a la creación, a los recuerdos y, sobre todo, vinculada a la vida²¹. Una imaginación desconectada de la matriz natural es una imaginación desconectada del único vestigio que explica el insondable rostro

¹⁶ Respecto al concepto de «contemporáneo», véase Agamben, G, *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p. 17-31.

¹⁷ «En la parte visible habrá una primera sección, la de las imágenes, y con imágenes quiero decir en primer lugar las sombras [...]». Platón, *República*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 439.

¹⁸ Platón planteaba que hay cosas que a la vez son y no son, es decir, cosas cuyo ser es el estar situadas entre el puro ser y el puro no ser. La opinión *dōxa* suscitará de este modo un carácter ambiguo e intermedio entre la ignorancia *ἄγνοια* y la ciencia *ἐπιστήμη*. Véase Platón, *República*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 388-386. 479 b - 480 a.

¹⁹ Véase Hadot, P., *The veil of Isis, An Essay on the history of the Idea of nature*, London, Harvard University Press, 2006, p. 61. ; Klein, R., *La forma y lo inteligible*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 64-70.

²⁰ Véase Ciliberto, “Introduzione”, p.XI, en Bruno, G., *Opere mnemotecniche II*, Milano, Adelphi, 2009.

²¹ «La capacidad humana para reconocer la fertilidad insondable de la naturaleza no surge de una mera sintonía con ésta: hay un hondo paralelo entre la fertilidad de la naturaleza, aquel “seno inextinguible de las formas» y la razón cogitativa, la imaginación, que “forma hasta el infinito especies nuevas y de manera siempre nueva». Véase Bosco Urmeneta., J., *La tercera dimensión del espejo, ensayo sobre la mirada renacentista*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, p.114.

de Apolo²². Esta imaginación es llamada por Bruno sentido no regulado por la razón, y por lo tanto, no comunicada con el Intelecto agente²³ que opera dentro de toda la naturaleza. Es una imaginación alienada en fantasmas disociados de la realidad natural.

La imaginación enajenada crea imágenes fantásticas que, sin embargo, son presentadas como verdad obvia²⁴. El universo finito de Aristóteles es una fantasía de la imaginación, así como los milagros de Jesús son fantasías; los poseídos, manipulados por ciertos demonios, padecerán trastornos en su imaginación. La imaginación, de este modo, es también un asunto médico, dado que los poseídos asumirán ver en las fantasías realidades objetivas.

A contrapelo, Bruno reivindica la imaginación regulada por el Intelecto y por las regulaciones de la naturaleza. Es la imaginación comunicada con la vida, productora de fantasmas acordes a la realidad. Es por esto que la *nova filosofia* es presentada desde la experiencia del *senso regolato*, es decir, del sentido regulado por el intelecto, que imagina simpáticamente, las infinitas creaciones de formas vivificadas por el alma del mundo. La contemplación, por tanto, es contemplación infinita²⁵.

En la *nova filosofia* no es Cristo el protagonista sino el Intelecto universal. En la *Lampas* es representado como un «espejo viviente». La metáfora del espejo no es más que la aserción del paradigma de la *medialidad*. En este sentido, el Intelecto cósmico es el medio por excelencia. El intelecto, como un espejo proyectado en medio de todas las cosas, lleva estampado en su superficie las infinitas formas y figuras posibles. No será desvinculado, por ende, de una ontología de la materia co-implicada ahora en la creación. El paradigma de la medialidad plantea además la posibilidad infinita de experiencia²⁶.

²² Nicoletta Tirinanzi explicará que la metáfora de la sombra estará asociada a la imagen del universo infinito (dimensión natural) y a las imágenes (sombras de las ideas) que provienen de la imaginación (dimensión gnoseológica). «El sumo principio se explica y se extiende gradualmente en las ideas en los «vestigios de las ideas» y, por último, en las «sombras de las ideas». El dominio de la sombra coincide aquí con la razón humana, que Bruno interpreta como el lugar en el que se da un conocimiento opaco e imperfecto». Véase Tirinanzi, N., *Umbra naturae, l'immaginazione di Ficino da Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000, p.244.

²³ Conocido como Intelecto primero o intelecto universal. En Giordano Bruno existe una separación clara entre el intelecto común o agente y el intelecto particular o razón-imaginación. En esta misma lógica Agamben menciona que «[...] el conocimiento ni siquiera tenía un sujeto en el sentido moderno de una *ego*, sino que más bien el individuo singular era el *sub-jectum* donde el intelecto agente, único y separado, efectuaba el conocimiento». Véase Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p.16.

²⁴ «En el libro V de *La cena de le ceneri* se habla de esa representación ilusoria de la esfera octava, la de las estrellas fijas, que cerraría el cosmos, sólo podría ser erradicada de verdad mediante comparaciones, a largo plazo, de las observaciones de las cuales se pudiera deducir que las *estrellas fijas* se mueven entre sí, pero no se había hecho nada para transmitir esos datos únicamente porque no se creía en la posibilidad de tal desplazamiento». Blumenberg, 2008, óp.cit., p.554.

²⁵ La experiencia del infinito es precisamente aquella que se pliega en infinitas experiencias producidas por la *vicissitudine* y por la potencia creativa de la imaginación –vinculada al alma del mundo–.

²⁶ Esta experiencia de la medialidad será expulsada para siempre de la ciencia moderna «La ciencia moderna anula esa separación y hace de la experiencia el lugar –el “método”, es decir, el camino– del conocimiento. Pero para lograrlo debe realizar una refundición de la experiencia y una reforma de la inteligencia,

Es por esta razón surge la necesidad de plasmar la lectura de Ioan Culianu, pues él fue quien presentó a Giordano Bruno como el «último filósofo del pasado fantástico». Esto se podría traducir como el último filósofo de la imaginación. Sin embargo, y en esto me distancio de Culianu, Bruno antes que un «mago» es un filósofo de la naturaleza. La concepción de la filosofía en Bruno es, de hecho, una empresa intelectual, y el sujeto que la ejerce, un sujeto heroico que tiende a la contemplación racional de la naturaleza infinita. Por lo que la vida es inseparable de la imaginación y la imaginación inseparable de la vida.

Es por esto que sostengo que en la cosmología bruniana existe una filosofía de la imaginación. Si bien sé que teóricamente no es correcto presentar al universo como imaginación, puede tener un sentido, al imaginar al Intelecto universal fabricando infinitas formas dentro del sustrato material. El intelecto primero sólo puede expresarse por medio de la naturaleza, de manera que la materia no sólo es receptora de formas, sino que es sobre todo artífice que compone infinitas formas siempre nuevas.

Si Dios es infinito, consecuentemente el universo es infinito, «vestigio» o «sombra» y la más perfecta imagen de la divinidad. Sólo por medio del «vestigio» –como se ha señalado– es posible tocar lo divino. Por todo lo mencionado, la imaginación es inseparable del pensamiento y es inseparable del encuentro con lo divino.

En la tercera y última parte, pretendo abordar la temática de la reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno.

Miguel Ángel granada plantea que Bruno es deudor del pensamiento griego, «Platón, Aristóteles, estoicismo, epicureísmo y desde su continuación en la tradición del peripatetismo islámico (Al-Farabi, Averroes y su tradición latina) y en Maimónides²⁷». Siguiendo estas huellas comprendemos que en Bruno existe una diferencia entre la contemplación filosófica –reservada sólo para algunos– y la *lex* de la religión –verdadero cemento social– destinado para el vulgo²⁸.

Por estas razones expuestas, Bruno tiene que bregar tanto contra la pedantería de un humanismo de corte filologista, quien enaltece el culto al lenguaje en detrimento de la filosofía. Y la pedantería que pululaba en Oxford de rígidos modelos, en donde predominaba el aristotelismo ortodoxo –escolástico–. El estereotipo del pedante simbolizaba para Bruno la decadencia cultural en el siglo XVI²⁹.

exponiendo antes todos sus respectivos sujetos y reemplazándolo por uno nuevo y único sujeto». *Ibidem*, p.18.

²⁷ Granada, M.Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 176.

²⁸ Véase Papi, F., *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Liguori, Napoli, 2006, pp.265-322.

²⁹ Miguel Ángel Granada dilucida la figura del «pedante» como problemática que subyace a la reivindicación de la filosofía de Bruno. Véase Granada, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p.60-71.

Pero también existía otro pedantismo más peligroso que el humanista. Se trata del pedantismo del teólogo reformista quien impone directrices morales con vistas no al perfeccionamiento de la subjetividad, sino que a su completo anquilosamiento. Este pedantismo es criticado por Bruno en la *Expulsión de la bestia triunfante* y en la *Cábala del caballo pegaso*. Pretendo elucidar la crítica a este pedantismo con finalidad de poder presentar el *otro proyecto*, que Bruno plantea con la instauración de la *nova filosofía*.

La primera condición para comenzar la instauración (*renovatio*) es ir al encuentro con Diana, que es la divinidad en cuanto es manifiesta en la Naturaleza³⁰. Sólo en la naturaleza el sujeto heroico podrá perfeccionar y encontrar la felicidad en el goce de la creación. Se trata de una «experiencia especial» –siguiendo a Agamben³¹– porque se trata de la experiencia con lo inapropiable. Se había esbozado que la naturaleza no tiene un aspecto meramente pasivo, sino en rigor es activo, puesto que es ella el artífice de todo lo viviente. Lo humano, sin embargo, comparte en común con la naturaleza su inclinación por belleza y creatividad. Si la naturaleza es receptáculo y efectora de formas siempre nuevas en su inconmensurable vacío espacial, en el sujeto humano existe similarmente un vacío inmaterial susceptible de ser llenado de infinitas formas. Asimismo, es un principio en donde devienen nuevas formas inmateriales que no dejan de mutar en formas siempre nuevas dentro de su útero cognoscitivo interno, me refiero a la imaginación.

Naturaleza e imaginación pueden, por lo tanto, ser matrices y, por sobre todo, lugares comunes en las que el sujeto imagina lo inimaginable gozando de ello, esto es, en lo inapropiable de la imagen de la divinidad y en lo inapropiable de la belleza inmanente a los fantasmas. Imaginamos siempre en lo común de la inmanencia del universo infinito y en lo común de la inmanencia de nuestra imaginación

Esta investigación pretende presentar al filósofo que cosmologizó a la imaginación en una matriz infinita, de manera que sólo por medio de la imaginación es posible la infinita posibilidad de goce y alegría dentro del continente universal material. Bruno defendió la filosofía como forma de vida heroica, en donde lo humano está íntimamente vinculado con el alma del mundo, y por lo tanto, con la creación, que no es otra cosa que la especial experiencia liberadora en la plenitud de todo lo viviente.

³⁰ La naturaleza como unidad y *complicatio* es inmutable y eterna. En el *mínimo* dice lo siguiente: “La sustancia de las cosas no muta en absoluto, así que podría definirse casi inmortal: ésta no es generada por alguna potencia, de ninguna es alterada, corrompida, disminuida o aumentada. En realidad, a través de ella todas las cosas que existen son generadas y en ella se resuelven las que, al término del propio ciclo vital, recuperan su propósito y su propio origen”. *Opere latine*, Torino, Torinese Unione, p. 1980, p.96.

³¹ Véase Agamben, G., *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana hidalgo, 2005, p. 71-81

§ I. TRINIDAD, NATURALISMO Y DIGNIDAD UNIVERSAL

«Ya va siendo hora de soplar sobre las cenizas de los manuscritos de Bruno para liberar lo que solamente honra a este pensador que fue un maestro de la prosa italiana y latina: la brillante textualidad de sus pensamientos reales³²».
Sloterdijk.

§ I.1. Hallazgos preliminares

Giordano Bruno nunca intentó mostrar una faceta de profeta religioso, sino que sostuvo con denuedo una disposición filosófica en toda su corta vida, de modo que es, antes que todo, el filósofo renacentista que intentó plantear un nuevo paradigma a partir de la destitución de los cimientos culturales que a la sazón estaban instaurados exitosamente en la Europa occidental. Impronta cultural hegemónica que, sin embargo, perdura hasta el día de hoy.

En este contexto cultural con una marcada cristianización y una fuerte carga semántica de matriz platónico-aristotélica, la *nova filosofía* del Nolano violentamente se presenta como un movimiento intempestivo que inminentemente desarticulaba los cimientos en apariencia irrevocables³³. Desde la perspectiva del Nolano, los cimientos culturales que han conformado a Europa, no han dejado de manifestar numerosos perjuicios a partir de una subversión de valores – que habría que dilucidar en el proceso de esta investigación–. Sostengo que Bruno comprendía este periodo histórico como un periodo de «oscuridad» que se ha alternado en la rueda infatigable del tiempo, bajo el aspecto de una máscara que ha falseado la «luz y la paz».

Las poderosas corrientes que se cubren con esta máscara, el Nolano las identifica sin ambages en la doctrina pastoral cristiana y en la matriz filosófica antes mencionada. Estas corrientes han gestado tiempos de profunda ignorancia, donde pululan subjetividades timoratas ante las directrices ilusorias y fantásticas que han despistado a la humanidad del contacto divino y digno con una naturaleza blasfemada. Se ha atiborrado de vicios a la humanidad haciéndole creer que son virtudes. En suma, ha separado al humano de la naturaleza y lo ha puesto en contra de ella y por lo tanto de la divinidad. Como también se

³² Sloterdijk, P., *Temperamentos filosóficos*, Madrid, Siruela, 2010, p47.

³³ Véase Kristeller, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982, pp.69-70.

ha olvidado a la filosofía y, por sobre todo, a la filosofía natural, que sería, según Bruno, la parte primera de toda filosofía. Por ende se ha olvidado a la razón y se ha exacerbado a la ilusoria fantasía.

La nueva filosofía de Bruno por ende tiene una profunda inclinación restauradora. Ahora bien, esta restauración ha tenido que sortear aquellas petrificadas categorías teológicas que subyacen a toda la constelación cultural de Occidente.

La «teología filosófica», señalaba Jaeger, sólo pudo haberse conformado en el contacto entre la fe cristiana y la tradición filosófica griega encarnada en un solo individuo³⁴, de modo que religión y la filosofía se presentaron como un único cuerpo unitario que fundamentaría la cultura occidental europea. Unión que ha suscitado aporías, aun para Jaeger, dado que el pensamiento griego en apariencia estaría totalmente alejado de la doctrina pastoral cristiana. De cualquier modo, la problemática de la memoria cultural grecocristiana reside en el perjuicio que ha generado a Occidente a través de fantásticas representaciones que han circulado sin sospecha, desgraciadamente ausentes de crítica que sólo por la instauración de la *nova philosophia* bruniana podría desterrarla.

La reforma bruniana fue un embate cultural profundamente anticristiano. Esta fue la tesis que presentó Alfonso Ingegno en su monografía de 1978³⁵. Si bien es legítima la aquiescencia respecto a la relación del Nolano investido de huellas mnémicas de la religión egipcia, hay que insistir en que su reforma es fundamentalmente filosófica con evidentes consecuencias en la reforma religiosa-moral de Occidente. La *parusía* se invierte en la llegada del anticristo encarnizado en Bruno como un mensajero de luz y restaurador de la verdadera filosofía, por lo que la figura históricamente malinterpretada del anticristo como una figura despectiva, ahora con Bruno tiene un sentido positivo³⁶.

En virtud de todo lo señalado, en esta primera parte de la tesis propongo examinar las características fundamentales del esquema trinitario bruniano, considerando asimismo una lectura del *Lampas triginta statuarum*, obra aún desconocida y poco estudiada en nuestro país e incluso en todo el continente. La *Lampas*, como obra mágica, sin embargo, puede enlazarse con las obras de carácter cosmológico y ontológico como eslabones de una misma obra unitaria. Quizás la tesis preliminar en torno a esta primera parte, se puede relacionar con la lectura de un Bruno como filósofo intempestivo, si consideramos lo intempestivo lo que resulta impensado en determinada coyuntura época, de modo que Bruno no se puede reducir a un filósofo neoplatónico con tintes místicos, lectura no totalmente equivocada. Esta lectura fue muy usada por historiadores de la ciencia tales

³⁴ Véase Jaeger, W., *cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965, pp. 60-61.

³⁵ Ingegno, A., *Cosmología e filosofia nel pensiero di Giordano Brno*, Florencia, La nuova Italia, 1978.

³⁶ Ingegno explica que « Bruno evidentemente, por la razones ya expuestas, será como el Anticristo del todo diferente de lo que esperaban sus contemporáneos; los mismo motivos que impiden a sus adversarios comprender que no eran las estrellas ni los cometas los representantes de los auténticos signos divinos, no podría que a conducirlos a la equivocación sobre la naturaleza de la identidad del Anticristo y, en último análisis, su significado en su era actual». *Ibidem*, p. 43.

como Allen George Debus³⁷. Ahora bien, lo que realmente importa es ver en Bruno un filósofo que intentó reivindicar la filosofía a partir una nueva interpretación, por ejemplo del Padre, Hijo y Espíritu Santo introyectado por el cristianismo en Occidente. El Nolano no es un neoplatónico si pensamos en el profundo vínculo que existe entre el neoplatonismo como base filosófica del cristianismo. Más bien habría que comprender al Nolano como un filósofo con rasgos neoplatónicos, pero invertidas ahora en un inmanentismo natural. Y con una matriz radicalmente anticristiana. Del mismo modo, es interesante ver cómo el Nolano deforma las categorías trascendentes del neoplatonismo para transferirlas a su propio proyecto de una filosofía fundamentalmente no eurocentrista.

También es necesario situar al Nolano con una determinada corriente filosófica, me refiero a esa *otra Modernidad* jamás realizada, dada la instauración exitosa de un paradigma esencialmente de tinte antropológico. En las últimas investigaciones de Espósito se ha planteado que « se ha visto que el pensamiento italiano, en su conjunto, no queda bajo el pliegue trascendental que caracteriza al sector más conspicuo de la filosofía europea³⁸». Esta problemática en torno al paradigma antropológico, subyace también a la cuestión de la legitimación de la época Moderna como continuación secularizada del paradigma de la persona sustancializada (Hipóstasis³⁹), instaurado por el cristianismo en la Antigüedad tardía⁴⁰.

Sin embargo, este paradigma antropológico con Bruno desfallece en la fuerza impersonal de la imagen divina sólo comprendida por medio de su vestigio y en la fuerza impersonal y creativa de la propia plasticidad de la imaginación. No es menor que Bruno sea quien exacerbara con entusiasmo el copernicanismo en las cuestiones de la filosofía natural, como una aurora de un nuevo comienzo que lo vincula a la sabiduría de los pitagóricos y a religión de Egipto.

Sostengo que Bruno desde sus primeros tratados mnemotécnicos ya planteaba la problemática de una determinada legitimación que no culmina en el sujeto, sino en la vida común —encarnada en un universo infinito—. Esfera infinita, Luz del universo y Espíritu del universo intentan responder a la legitimación de la *otra Modernidad* quizás nunca realizada ni situada dentro de los cánones europeos que determinan finalmente a la filosofía.

³⁷ Si bien Bruno usa términos que devienen de la impronta neoplatónica, los usa como instrumento para deformarlas y destituir las de su sentido tradicional. Debus dice que « Las opiniones temerarias de Bruno se inscribían en un contexto de misticismo neoplatónico y hermético». Debus, A. G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 2018, p. 160.

³⁸ Espósito, R., *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 41.

³⁹ Del griego ὁπδσταςij, es decir, sustancia individual. El sentido de hipóstasis como *substantia persona* será el paradigma que conforma la Triada cristiana. En este sentido, la hipóstasis será concebida como persona divina. También se empleará para designar la «unión hipostática» a las dos naturalezas que confluyen en la persona de Cristo.

⁴⁰ El cristianismo ha sido la tradición que a introyectado la categoría ontológica de la sustancia en la dimensión antropológica. La *ousía* (οὐσία...a) entendida ahora como hipóstasis (ἵππσταςij) o «realidad verdadera», estará asociada exclusivamente a la singularidad de lo humano.

§ I.2. Esfera infinita

« [La esfera infinita] es grandeza
máxima, mínima, infinita, indivisible y
que comprende toda medida⁴¹».

En la Triada de Giordano Bruno *Mens* es el miembro más eximio y elevado⁴². Es Dios, causa primera con una infinita potencia capaz de producir un infinito efecto. Es sustancia simple y plena que compendia en sí misma el nexo inseparable entre unidad y alteridad. Si Dios es plenitud, implicaría que está sobre todas las cosas y sin embargo separado de ellas, fundamento de todo, pero no es partícipe dentro del todo, no se mezcla. Y por último, Dios es una realidad irrepresentable e inefable. Bruno, sin embargo, lo representa desde la metáfora de una esfera infinita.

Esfera infinita es una categoría simbólica que habla acerca del Dios absoluto porque desde ella se comprende una plena incidencia de lo divino en lo lisa y llanamente fenoménico⁴³. En la teología filosófica de Giordano Bruno, esfera infinita, es una categoría constitutiva de la teología trinitaria Mente, Intelecto y Espíritu, cuyo despliegue será transferido al naturalismo⁴⁴. En efecto, la metáfora de la esfera infinita representa la divinidad ignota e

⁴¹ Bruno, G., *De la causa, el principio y el uno*, Madrid, Tecnos, 2018, p.166.

⁴² *Mens*, Padre, Apolo se refieren a Dios en cuanto absoluto y causa primera de toda las cosas. Es comprendida como causa, pues está separada de las cosas y no se mezcla con ellas. Apolo no puede ser captado por la razón natural. No obstante, si se puede conocer mediante su acción, sus obras. Bruno no identifica a Dios con la naturaleza –como sucede en posteriormente en Spinoza– pues reconocer su trascendencia. Véase Spinoza, *Ética demostrada según orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, p.55. I, 18.

⁴³ En la historia del pensamiento, la imagen o metáfora de la esfera infinita ha sido usada para imaginarnos a la divinidad. Esfera infinita, ha surgido como una imagen que va a contrapelo de la representación antropomórfica de la divinidad. Werner Jaeger explicaba que los pensadores griegos, cuando dirigían su atención filosófica a cuestiones relativas a la divinidad, la cuestión de la «forma» de lo divino nunca perdió su importancia. Agrega que Jenófanes de Colofón fue quien abrió el tema de la divinidad como una representación no-humana. La noción de esfera en el pensamiento griego fue comprendida como la figura más perfecta. Olof Gigon llamaba a poner atención sobre Parménides, pues el eleata concibió los atributos de la Verdad en tanto es una realidad «perfectamente circular» o en el conocimiento del objeto «Ser» como una esfera. Empédocles Agrigento también esboza sobre una esfera finita. Platón en el *Timeo* hablaba de esa perfección de la esfera creada por Demiurgo. En el siglo XV, Marsilio Ficino traducía no sólo los diálogos de Platón, sino que el *Corpus hermético*, conjunto de escritos que remiten a un saber más antiguo que el cristiano. En estos textos destaca la figura de Hermes, quien se le atribuye la idea de presentar a Dios como invisible y visible a la vez. Ahora bien, pueden existir otras fuentes, lo más probable, pero no se puede soslayar de que la noción de la «esfera infinita» está relacionada con la «Prisca teología», saber antiquísimo, que vinculaba la divinidad como manifestación puramente inmanente, esto es, como numen. Por otro lado, la imagen de la esfera infinita de algún modo relaciona Oriente con Occidente, puesto que en el hinduismo como en el taoísmo la esfera estaba íntimamente vinculada a su visión de mundo y al modo en como conciben la divinidad, incidiendo incluso en su propia forma de vida, como un ser-fuera y un ser-dentro a la vez.

⁴⁴ Bruno deforma la trinidad cristiana del Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Padre-*Mens* ahora se inmanentiza en la esfera infinita, cristalizada posteriormente en un universo infinito y homogéneo. Universo desde luego sin circunferencia o, mejor dicho, en donde el centro se despliega al infinito y en una absoluta inmanencia, por

infigurable⁴⁵. El Nolano en la *Lampas triginta statuarum* se refiere al Dios del siguiente modo:

“No existe estatua del Padre: su imagen arquetípica es, sin embargo, la luz infinita, en la que concurren las tres cualidades, de modo que el sol, los rayos y el calor están en todas partes y desde todas partes se difunde sin ninguna distinción entre ellos, sino en la unidad e identidad de estos tres: luz, rayo y calor; como en el mismo sustrato, en la misma cantidad y en la misma forma coexistieron fuente [Anfitrite⁴⁶], río, mar, porque él es la fuente en la que fluye el río, el río que es esa misma fuente, y es río y fuente que son el mismo mar y lago; así que donde quieras que mires y cualquier cosa veas, aparece y es un río, para ser también fuente y mar; lo que parece ser mar eso mismo es fuente y río, y lo que parece fuente es el mismo mar y río⁴⁷”.

En la *Lampas* Bruno mienta que «no existe estatua del Padre», puesto que el Padre, relacionado con Apolo, es inefable al conocimiento de lo humano, por lo que resulta imposible una explicación racional respecto a esta suprema e impersonal divinidad⁴⁸. Ahora bien, si leemos con atención, en primer lugar, dice que el Padre es sin embargo «luz infinita» en la que discurren tres realidades dinámicas esparcidas en la unidad material de la Naturaleza. La luz infinita está toda en todo y desde la totalidad e identidad de la naturaleza se difunde a todo lo viviente.

Luz infinita es una metáfora que representa la realidad impersonal del Padre. Luego dice que en esta luz concurren tres cualidades que se cristalizan en todo lo viviente y que desde el interior de todo lo viviente es discurrida la manifestación de la esencia del infigurable. Es así como la trascendencia del Padre trocarse flujo en lo inmanente de todo dinamismo

lo que ninguno de sus creaciones son producciones *ad extra*, sino que la divinidad se manifiesta dentro del mismo receptáculo material.

⁴⁵ La función simbólica de la esfera en el Nolano se aplica allí donde escasean las palabras, allí donde el destello de luz hace vacilar la intuición del poeta. Es la metáfora de la divinidad, imposible de conocer por sí misma, de modo que la esfera contribuye quizás no a la intuición sino a una comprensión del inefable rostro divino. La esfera, en la historia del pensamiento, ha sido la figura más proyectiva respecto a una metáfora que hable acerca de la divinidad.

⁴⁶ La esfera infinita tiene una connotación simbólica representada en la figura de Apolo universal, pero que no puede ser explicada sino que por la mediación de Anfitrite, Ἀμφιτρίτη, deidad comprendida como mónada o naturaleza primera; es la fuente de todo espíritu. «[...] Anfitrite, fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la Mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si no la ve en su esencia, en su absoluta luz, la contempla en su progenitura, que se le asemeja y es su imagen; porque de la mónada que es la divinidad procede esta otra mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo, donde se contempla y refleja como el sol en la luna». Bruno, G., *De los heroicos furores*, Madrid, Tecnos, 1987, p.184.

⁴⁷ Bruno, G., *Opera magiche*, Milano, Adelphi, 2000, p.1009.1011.

⁴⁸ Apolo es la divinidad absoluta e inasequible por sí misma. Esta divinidad en Bruno se comprende como un absoluto totalmente separado o envuelto en sí mismo. Apolo es la divinidad separada de su efecto –que es la naturaleza infinita–. En la *Lampas* explica que Apolo «indica el uno en cuanto unidad universal, porque todo en torno a sí mismo y en toda dirección emite sus rayos para iluminar cada entidad». *Ibidem*, p. 1069.

El filósofo heroico nunca tendrá comunicación con esta divinidad, sino que la comunicación es dada en la divinidad manifestada en la naturaleza, es decir, en Diana. La actitud correcta del sabio respecto a Apolo es la del silencio dada la imposible comunicación con esta divinidad.

viviente. Lo orgánico; la atmosfera; las revoluciones dentro del universo; los bríos del mar e incluso las disímiles formaciones culturales que conforman nuestra esfera humana, expresan el discurrir infinito de lo divino. El brunista italiano, Salvatore Carannante, explica que la luz infinita como dispersión del primer infigurable es «entendida en el Nolano no como agotamiento sino como expresión de una fuerza productora que llena el universo de sí⁴⁹». La luz infinita, sin embargo, no puede ser captada directamente sino a través del conocimiento por sombra.

“[Lo divino] es una naturaleza que puede ser captada por un inteligencia finita –que es nuestra– sólo, por así decir, en un espejo: como los prisioneros de la cueva de Platón, no podemos por tanto fijar la mirada directamente en él; así como, al voltear la mirada, sólo vemos el fondo de la caverna. Se nos da a ver no la luz, sino un vestigio de luz, no especies e ideas, sino sombras de especies e ideas. Y esto se debe a que cuerpo consta de un espejo diáfano, en el que ninguna imagen sería visible si no definido con respecto a la opacidad de la sombra. Aquí podemos no podemos contemplar su rostro sino en las huellas y en los efectos que se manifiestan alrededor de la materia⁵⁰”.

La divinidad, como absoluto, es la relación con un inapropiable, pero se puede comprender –no completamente– en la mediación de una sustancia material común del cual la divinidad proyecta su fuerza numínica . La razón reside en que lo divino gesta su transfiguración en la propia naturaleza, de modo que si algo existe por excelencia y habla acerca de lo divino –*fatum*– es precisamente gracias a esa infinita dimensión orgánica corpórea, vale decir, el universo infinito, «sombra» de la luz primigenia.

Antes de introducir a la noción de esfera infinita, es sugerente la advertencia que Henry Corbin planteaba en los años setenta del siglo pasado, donde bosquejaba que el peligro inmanente de la «paradoja del monoteísmo» era hacer de Dios no el acto puro de ser, sino un ente –*Ens*–. Por defecto, el monoteísmo ha tendido a una degeneración del rostro divino al relacionarlo a un ente profanando desgraciadamente su inefable ser. De este modo el monoteísmo –al menos en la teosofía islámica– es comprendido como antinomia del teomonismo, dado que precisamente ambas corrientes se despliegan en el disímil nivel hermenéutico en que comprenden la divinidad⁵¹. En Bruno existe esta misma problemática respecto a la divinidad, dado que en él sí existe un discernimiento entre el ser y el ente; entre lo divino y lo profano. En suma, existe en Bruno el argumento de que la divinidad si

⁴⁹ Carannante, S., *Unigenita natura, Dio e universo in Girdano Bruno*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018, p. 213.

⁵⁰ (Bruno, 2000, pág. 1025)

⁵¹ Véase Henry, C., *La paradoja del monoteísmo*, Buenos aires, Losada, 2004, p.13-28.

bien no puede ser contemplada en sí misma desnuda, sí podemos saber algo de ella en sus efectos⁵².

El significado de la transfiguración de lo divino en la inmanente dimensión natural en el Nolano se emplea como un modo de distanciamiento radical respecto a esa remota tradición religiosa que, por un lado, ha tergiversado el rostro divinidad – y por ende el verdadero rostro de la sustancia–. Y por otro lado, su pensamiento es contradictorio con la representación cristiana de la sustancia-trascendente encarnada en la singularización de una Persona, esto es, en *Christo*. Su pensar se dirige a comprender la sustancia dentro de la unidad de la naturaleza como pura producción inagotable de vida y forma de vida⁵³. Es así como el erudito, Salvatore Carannante, explica que «Todo el pensamiento bruniano es un naturalización de lo divino como una deificación de la naturaleza⁵⁴»

La esfera infinita es esa naturalización de lo divino en tanto se emplea como potencia infinita de creación devenida siempre en acto. En *Lampas* figura la metáfora de la divinidad.

“Es una esfera infinita en todas partes igual: en esta definición no utilizamos el término esfera para indicar que los puntos extremos se encuentran a la misma distancia del centro –no deberíamos concluir, por tanto, que se trata de un cuerpo finito –contra la opinión de los antiguos–, sino que lo empleamos en sentido analógico: cada extremo es equidistante porque [la esfera es] infinitamente distante, y, por lo tanto podemos definir esfera en cuanto cada punto se encuentra a la misma distancia del centro. Se define «esfera infinita» porque no existe un punto más allá de los cuales ningún otro pueda ser aceptado como centro. [...] Por eso definimos «esfera infinita cuyo centro está en todas partes»⁵⁵”.

Es evidente que la metáfora de la divinidad por medio de la representación una esfera retrata lo inabarcable de ese oculto rostro divino, como pura dispersión en descentralizaciones. Así, revoca la posibilidad de ver en el Padre una esfera finita, donde la propiedad de la igualdad se aplica a un único punto fijo o centro.

⁵² Giordano Bruno tiene un claro discernimiento entre el universo infinito (unidad) y las cosas del universo (multiplicidad), sin embargo, la unidad y la multiplicidad no son dos categorías separadas, sino que están indisolublemente vinculadas al ser-uno de la sustancia.« [...] está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquel comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser». Bruno, G., *Del causa, el principio y el uno*, Madrid, Tecnos, 2018, pp.228-229.

⁵³ De ahí que su pensamiento no puede considerarse teológico, sino que más bien como una teología filosófica que se despliega desde la restauración de la filosofía natural, rama primera y más importante de la filosofía. La filosofía natural fue defendida en algún momento por el hiloísmo de los primeros filósofos mal llamados presocráticos. También por Lucrecio, Séneca, y en el Renacimiento por Girolamo Fracastoro.

⁵⁴ Carannante *et al.*, *Giordano Bruno, Filosofía, magia, ciencia*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017. p.343.

⁵⁵ Bruno, *Opere magiche, óp.cit.*,p. 1011.

Esta metáfora de lo inabarcable será trasvasada al plano ontológico y cosmológico gradualmente, y será asociada finalmente a la idea de un universo material infinito en acto, donde en la inmanencia de este universo existen infinitos modos finitos en constante mutación, sin afectar a la única, inmóvil y eterna sustancia⁵⁶. La esfera infinita es la categoría bruniana por excelencia de la naturalización de lo divino en una sustancia que, dice Bruno, « Si Aristóteles realmente lo entendió, ciertamente hubiese podido cuidar bien de no blasfemarla⁵⁷».

También la Esfera explica cómo la divinidad participa en la absoluta inmanencia material. La experiencia de la esfera será el modo más perfecto en cómo la divinidad fluye dentro del universo infinito, como incesante discurrir de luz en la unidad de la naturaleza, su sombra. El Padre, dirá Bruno:

“Es unidad absoluta, gracias a la cual todas las cosas que son el uno, realmente son el uno. Todo es, de hecho, uno en virtud de la unidad, de la misma manera que todo es bueno en virtud de la bondad: y como todo lo que no es el uno no es nada, entonces todo lo que no es él no es nada⁵⁸”.

Entonces, en la esfera infinita existe un modo de comprensión de la divinidad, pero naturalizada, esto es, como causa inmanente. Distanciándose así de Tomás de Aquino respecto a la comprensión de Dios como causa transitiva y separada de la naturaleza⁵⁹.

Como se ha señalado, la categoría de la esfera infinita será disputada en el ámbito cosmológico contra la tradición onto-teológica que, desde Platón, se había instaurado como saber prevaleciente. La cuestión de una esfera inabarcable será posible y evidente sólo si es destituida la esfera finita y todos sus derivados. Destituye radicalmente los cimientos metafísicos y éticos que han constituido la constelación cultural de Occidente. Destituye, por ejemplo, la categoría tomista de *voluntad*⁶⁰, inmanente a la categoría de *potentia*

⁵⁶ Miguel Ángel Granada esclarece que la Vida infinita se conserva por medio de la mutación en la eternidad cíclica del tiempo. No obstante, sólo los mundos y los astros se conservan eternamente. Véase Granada, Miguel Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p.248.

⁵⁷ Bruno, 2000, *óp.cit.*, p.1013.

⁵⁸ *Ibidem*, p.1153.

⁵⁹ Cfr. Aquino, T., *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, pp.177-178, q.12, a.11. «Dios no puede ser visto en esencia por ningún hombre puro a no ser que esté separado de esta vida mortal. [...] Es evidente que la esencia divina no puede ser conocida por medio de las cosas materiales». Es evidente la inclinación de Aquino por ver la esencia de Dios en la una dimensión supra terrenal, donde el alma de lo humano necesita la completa separación del cuerpo para experimentar la comunión con la divinidad.

⁶⁰ Es pertinente el comentario de Blumenberg respecto a la idea de voluntad en la Escolástica, dado que la voluntad se reduce exclusivamente en la divinidad como persona. La persona- Dios se autoglorifica por medio de lo que ha creado, pero sólo limitado a su persona o en su rostro trinitario. Véase Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, p.564. «La Alta Escolástica tomó el diagrama de la autorreferencialidad divina y le agregó el factor de la voluntad, la cual, como divina, no podía tener otro fin que ella misma. Cuando ésta quiso hacer un mundo y, dentro de él, al hombre, sólo lo pudo querer como el contrapunto de un movimiento que vuelve a retornar hacia Él mismo: como medio e instrumento de la propia gloria divina».

absoluta, detentada exclusivamente por el soberano, quien moderaría y limitaría tanto la potencia como lo creado.

En la lógica de la esfera infinita la relación entre voluntad y potencia no son concebidos desde una dialéctica, sino que ambos son atributos iguales e indiferentes en la simplicidad de la única sustancia, de modo que Bruno identifica indisolublemente la potencia absoluta como *potentia naturalis*. Por lo tanto, la pululación de entidades finitas inmanentes a la sustancia, despliegan toda la potencia que podrían tener en sus propias operaciones, sin el límite achacado desde la compresión escindida entre voluntad y potencia. En la simplicidad de la esfera infinita la voluntad soberana es co-extensivamente igual a su infinita potencia. En *L'immense* dirá

“Por agente voluntario se entiende aquel agente divino e inmutable, en el que concuerdan voluntad y potencia, donde la potencia es adecuada a la voluntad, en realidad es la misma voluntad, porque como no puede querer si no lo que quiere y no puede venir menos en su inmovilidad, unidad y simplicidad, por lo que no puede hacer sino lo que quiere. No distinguiremos la potencia en absoluta, *ordinata* u ordinaria, allí donde no se afirma su libertad, sino que se presupone una abierta contradicción⁶¹”

Desde la perspectiva bruniana «Dios es simplísimo», por lo que todos los atributos que vienen de él, mantienen una íntima y perfecta coincidencia en su esencia. Por el contrario, el Dios soberano, pensado por Aquino, es ajeno e investido de una exclusiva facultad deliberativa y coercitiva sobre la naturaleza finita creada. Aquino dice que «como la voluntad de Dios es su esencia, no es movida por algo distinta a Él, sino sólo por Él mismo, en el mismo sentido en que llama movimiento al conocer y al querer. Por eso también Platón dijo que el primer motor se mueve a sí mismo⁶²».

Esta teoría del primer motor será soterrada de la constelación del filósofo italiano⁶³, y en cambio, en la esfera infinita los atributos divinos tales como voluntad, belleza, potencia y verdad serán co-extensivos a una simple y única esfera. En la *Docta ignorantia*, Cusa planteaba que la esfera infinita se podría pensar como una transposición a la actual existencia de Dios. Las tres líneas máximas, conocidas como longitud, amplitud y profundidad, siempre convergen en el centro – que es igual al diámetro y a la circunferencia dentro de la esfera infinita⁶⁴. Del mismo modo no puede existir en la esfera infinita una

⁶¹ Bruno, G., *Opere latine*, Torino, Torinese, 1980, p. 515.

⁶² Aquino, T., *Suma teológica I*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, p.244, q.19, a.1.

⁶³ En el universo infinito existe un principio formal intrínseco que está en todas partes, de modo que no es necesario buscar un motor fuera del propio universo infinito, dado que Dios está dentro de éste y en todas partes. «Si Dios es infinito e inmóvil no es preciso buscar su motor» y más adelante dice «siendo infinitos los mundos contenidos en él, como son las tierras y otras especies de cuerpos llamados astros – todo se mueve en virtud de su principio interno que es la propia alma–». Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p. 125.

⁶⁴ Véase Cusa, N., *De la docta ignorantia, libro I*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p.70.

detentación y concentración de atributos divinos exclusivamente en la trascendencia del ser divino, sino que la experiencia trascendente de la divinidad se despliega desde la inmanencia simple e infinita de la propia esfera, de modo que la figura de la esfera concentra en su infinitud la composición, la diversidad, la alteridad como atributos indiferentes en la unidad.

Es la metáfora de esa indisoluble relación entre la Unidad y lo múltiple. En suma, en el pensamiento de Bruno, la *libre necesidad* está asociada al proceso de creación inmanente a todo lo viviente, toda esa infinita potencia divina es desplegada como todo lo que puede ser y existir en un universo infinito en virtud de la propia difusividad del bien⁶⁵. De este modo la creación ínsita en todos los entes no es contradictoria con la potencia ni el bien de la creación divina, sino su reflejo y más sutil gramática, su *acto de potencia* naturalizado.

En la mezcolanza de formas naturales nada está ausente ni de vida ni de entendimiento, dado que todos están dentro de una esfera infinita vital, donde nada puede existir fuera de una infinita inmanencia divina. La fuerza vital será de consuno con toda esa posibilidad de ser en el universo infinito creativo *per se*. Lo impersonal de la esfera infinita permite la comprensión de que lo humano no está sobre esa infinita potencia de creación de la naturaleza, sino que está dentro de ella como un modo finito más que participa de esa perfecta actualización natural –cosmogénesis–. Además lo humano no sería la mediación entre el universo y lo divino, dado que es imposible que un ínfimo modo finito concentre toda esa creación impersonal de lo divino y detente todo el simbolismo hermenéutico que conlleva. Todo ese conjunto de saberes tales como el platonismo antromorfo, en la esfera infinita se diluye⁶⁶.

Christo es una quimera que ha pervertido y confiscado ese único lugar común –el infinito universo–. La imagen de Cristo como divinidad encarnada en una persona, ha blasfemado contra la esfera infinita⁶⁷. Cristo es ilusión de atónitos y es la hipóstasis⁶⁸ de los perniciosos teólogos. Al contrario el Nolano piensa la *dignitas* o *excellencia hominis* en la

⁶⁵ Cfr. Aquino, 2001, *óp.cit.*, p. 247. «estamos obligados a afirmar que la voluntad de Dios es causa de las cosas y que Dios actúa por voluntad, no por necesidad, como sostuvieron algunos.» Esta afirmación será contra la tesis de Averroes que afirma que lo que la divinidad quiere, lo quiere por necesidad, dado que es inseparable de su esencia.

⁶⁶ El especialista en filosofía del Renacimiento, Miguel Ángel Granada, explica que «[...] la profundización en el conocimiento del universo sensible (finito) por el hombre, que en Ficino y Pico conducía a la trascendencia en el mundo angélico y con ello permitía al universo sensible retornar a Dios a través de la mediación del hombre, cambia en Bruno de sentido: ya no es el hombre mediador entre universo y Dios, sino que el universo infinito y homogéneo –efecto necesario de la infinita potencia divina y *retrato* de la misma– es el mediador entre hombre y divinidad». Granada, M, Á., *El umbral de la modernidad*, Barcelona, Herder, 2000, p. 233.

⁶⁷ Cfr. Aquino, 2001, *óp.cit.*, p.360, q.35, a.11. « Los doctores de los griegos llaman comúnmente al Espíritu Santo imagen del Padre y del hijo. Pero los doctores latinos atribuyeron el nombre de Imagen sólo al Hijo; pues en la Escritura canónica este nombre no se encuentra dicho más que del Hijo».

⁶⁸ Del griego *hypostasis*. noción que será relacionada por los Padres de la Iglesia con la noción de persona. Nótese que no está relacionada en rigor a la noción griega de sustancia, sino que es el sujeto mismo la hipóstasis. Es así como el cristianismo injertó una noción ontológica en la antropología.

representación de un hombre natural que sólo mediante mucho esfuerzo y contemplación filosófica del universo infinito, podrá lograr realizar una verdadera comunión con la divinidad que de suyo es incognoscible, dimitiendo así cualquier estatuto ontológico superior a lo humano o, mejor dicho, al Dios-humano. En la imagen de la persona de *Christo* el cristianismo se ha esmerado por glorificarlo como la unigénita natura, como la expresión más fidedigna de la palabra en cuanto creación⁶⁹.

La apoteosis de Cristo, sin embargo, será trocada por la apoteosis del universo infinito, la unigénita natura en el pensamiento de Bruno. Es por esta razón también que la esfera infinita representa un cambio de paradigma político y ético, dado que se diluye la promesa escatológica de la Parusía, la segunda venida de Cristo a la tierra, y la promesa de la redención que condicionaba a las almas a practicar ciertos ejercicios espirituales, sometiendo a los cuerpos a determinadas penitencias, como también sometiendo los cuerpos al sacrificio para lograr la salvación en la vida eterna, alejada de este mundo. Toda la representación de Cristo ha convertido la vida un eterno sacrificio y adoctrinamiento de cuerpos, sin advertir de la cesura entre ser y obrar, donde la obra no es creación sino sometimiento de lo creado a la voluntad del soberano.

No podemos escamotear que la idea implícita de creación como producción inagotable del universo infinito es contradictoria con la imagen del cosmos creado según la voluntad del soberano. Nótese en palabras de Bruno, «así pues, dado que el infinito es todo lo que puede ser, es inmóvil. Porque en él todo es indiferente, es uno; y porque tiene toda la grandeza y perfección que se puede tener absolutamente, es máximo y optimo inmenso⁷⁰». Todo aquello que puede ser en el universo implica una creación inagotable, no siempre advertida, pero que no deja de existir en esa potencia-acto desplegada de la divinidad-principio. En el universo infinito, de hecho, la causa final con la eficiente se funde en la causa material-formal inmanente a la vida natural, donde la vida es manifestada como vida infinita en tanto que glorifica a la sustancia en su pura perfección. Como lo ha señalado Miguel Ángel Granada, « el universo es perfecto por la realización de todas las formas específicas e individuales en la materia, lo cual comporta la totalidad de la existencia eterna⁷¹». Así es como la sustancia recupera su verdadero rostro, pero que no será comprendido inmediatamente a causa de la incorporación de costumbres y creencias de toda una imagen paradigmática y de regímenes de saberes que han prevalecido en Occidente. A pesar de la totalidad de saberes de la cual estamos constituidos, Bruno parece remitir a un saber más remoto que pareciera mantener un vínculo entre la Antigua Grecia con Egipto. La *nova filosofía* como proyecto cosmo-intelectual remite no al olvido de las huellas mnémicas del

⁶⁹ Werner Jaeger plantea que «Este *Logos*, anticipado en parte por Sócrates, tomó forma humana en Cristo, según afirma el cuarto Evangelio, en el que Cristo aparece como el poder creador de la Palabra que ha creado al mundo». Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965, p.46.

⁷⁰ Bruno, 2018, pág. 227.

⁷¹ *Ibidem*, p.227.

pasado, sino que a su restauración. Así es como se ha comprendido distanciándose por lo tanto de todo proyecto moderno que se instaura en el olvido. Espósito esboza que «si bien la filosofía de Bruno no entra en el esquema de la secularización, sobrepasa también ese otro esquema, sostenido en cambio por Blumenberg, de la Modernidad como proceso de autolegitimación, en el sentido de que no vislumbra ni teoriza un punto de ruptura radical – ni el plano ontológico ni el epistemológico– con el pasado⁷²». E incluso Frances Yates patentaba de que el proyecto bruniano desandaba para revitalizar un saber olvidado⁷³.

La aurora fue atribuida a Copérnico, quien descentralizó la vida y atisbo la pérdida de nuestro propio centro recuperando el antiguo saber pitagórico-egipcio, que centraba su atención no en la tierra sino en el sol, donde las revoluciones de los planetas lo glorificaban.

«Y en medio de todo permanece el Sol, pues ¿quién en este bellissimo templo pondrá esta lámpara en otro lugar mejor, desde el que pudiera iluminar todo? Y no sin razón algunos le llaman lámpara del mundo, otros Mente, otros rector. Trimegisto le llamó dios visible, Sófocles, en Electra, el que todo lo ve⁷⁴»

El rostro divino visto en el Sol, sin embargo, será descentralizado en infinitos soles, planetas y, por de pronto en vida infinita. Dios será una *luz infinita* que todo lo vivifica y lo hace visible, una luz que hace visible el rostro ignoto de Apolo en la eterna vida natural, donde sus entidades más grandes –planetas– serán verdaderos ángeles, puesto que glorifican su inmenso e aún desconocido imperio. No es casualidad de que Henry Corbin expresara que «al igual que las Figuras celestes, los paisajes terrenales aparecen entonces aureolados por la Luz-de-Gloria-, contemplados en su pureza paradisíaca, y las visiones de Zarathustra, sus encuentros con Ohrmazd y con los Arcángeles tienen lugar y son [imaginados] en un paisaje de montañas resplandecientes en las auroras, con aguas celestes donde crecen las plantas de inmortalidad⁷⁵». La belleza del pensamiento de Bruno radica en ese despliegue inagotable de luz infinita simbolizada en una esfera que vincula lo natural con lo divino sin contradecir la esencia del inapropiable Apolo.

⁷² Espósito, R., *El pensamiento viviente, origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p.82.

⁷³ Véase Yates, F., “*la política religiosa de Giordano Bruno*”. *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*, México, FCE, 1996, pp. 271-320.

⁷⁴ Copérnico, N., *Sobre las revoluciones*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 34.

⁷⁵ Corbin, H., *cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela, 1996, p. 49.

§ I.3. Luz del universo

En la triada del Nolano la cuestión del Hijo será identificado con el intelecto primero⁷⁶. En efecto, el Hijo es el Verbo y la realidad más activa que sigue inmediatamente al Padre. Esta estrecha relación entre Padre e Hijo ya se había bosquejado en Nicolás de Cusa a través de la metáfora de la luz.

Dios en el cusano es concebido como luz infinita porque participa iluminando todas las cosas. En la *Docta* concibe la luz infinita como una luz intelectual y eterna que «complica tanto lo presente como lo pretérito, tanto lo vivo como lo muerto⁷⁷», y en ese aspecto es muy similar a Bruno en tanto lo piensa como plenitud. La problemática que podría existir sin embargo entre el cusano y el nolano, reside precisamente en la cuestión del Hijo. El cusano en la *Docta* relaciona la imagen del Hijo con el aspecto de una persona mitad hombre y mitad Dios: Cristo.

“Cristo es como el fuego purísimo, el cual es inseparable de la luz, y no subsiste en sí mismo, sino en la luz; y es aquel fuego espiritual de la vida y del intelecto, el cual en tanto que todo consume, recibéndolo dentro de sí, todo prueba y juzga examinándolo todo como si fuera el juicio del fuego material. [...] Cristo juez, conforme al principio simplísimo, único y, además, no diversificado, en un momento, comunica el calor de la razón a todos muy justamente y sin envidia, como en un orden de naturaleza, no de tiempo, de modo que, recibido el calor, infunda desde arriba la luz intelectual divina, a fin de que Dios sea todo en todo y todo sea por medio del mismo mediador en Dios y nosotros seamos iguales a Él mismo, en la medida en que esto fuera posible conforme a la capacidad de cada uno⁷⁸”.

La imagen del Hijo, en el cusano, será encarnado en la persona de Cristo como primogénito del Padre. Asimismo, Cristo como Verbo, será el mediador entre el universo y Dios. De hecho, es un intermediario, dado que comunica a todas las cosas ese fuego espiritual de la vida y del intelecto, de modo que la condición que hace posible toda vida e inteligencia está mediada por la persona de Cristo. Giordano Bruno en cambio puede ser perfectamente pensado como un anticristo, puesto que se niega a pensar al Hijo como la segunda persona de la Trinidad. En suma, se separa del dogma de la Encarnación de la triada cristiana. La cuestión del Hijo será desarrollada en *Lampas triginta statuarum*, como también será desarrollado en la ontología naturalista, desplegada en *De la causa, principio et uno*.

En estas obras, intentaré demostrar que el Nolano utiliza el término «luz» para transponerla en el Intelecto, segunda categoría que constituye la Triada Mens, Intellectus y Anima

⁷⁶ El intelecto primero es la primera facultad de alma del mundo. El hecho de que sea una «facultad» implica una funcionalidad y operación dentro del aspecto formal de la Naturaleza.

⁷⁷ Cusa, N., *Acerca de la docta ignorancia, libro III*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p.93.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 93-95.

Mundi. También intentaré demostrar que el intelecto primero, como primogénito de la divinidad, es trasladado a un naturalismo que no es de inmediato, pero que ya estaba implícito en el Nolano. En primer lugar, cuando Bruno elucida sobre estos tres principios constitutivos de la Triada, se separa radicalmente del neoplatonismo cristiano, de modo que no sería correcto antropomorfizar sino relacionar la Triada con formas no antropomórficas, puesto que sólo así es comprensible que la Triada bruniana sigue un marco totalmente antinómico respecto de la tradición. De hecho, como se ha señalado, históricamente la categoría del primer Hijo de Dios ha estado relacionado con la encarnación de lo divino en la persona de Cristo.

El intelecto primero, primogénito de la divinidad, es inseminado como luz en todas las cosas, es por esta razón que el intelecto universal es luz del universo. Si en la *Docta Cusa* presenta al Hijo como «fuego espiritual de la vida», Bruno presentará del mismo modo al Hijo como fuente de la vida⁷⁹, pero ambos desde matrices totalmente distintas. El intelecto primero

“Es fuente de la vida, en realidad, es vida de todas las cosas, cada entidad contribuye, de hecho, con la propia existencia en el orden del universo, cuya causa reposa, sin embargo, en el principio que lo comprende y que lo dicta. Este principio es el primer intelecto que, comunicando y estableciendo el orden, distribuye el ser y la vida, y se constituye por lo tanto como Vida debajo del perfil de la esencia⁸⁰”.

El intelecto primero entonces vivifica todas las cosas inmanentes al universo, dado que desde este principio, intrínseco a las cosas, las cosas son formadas y vivificadas. Uno de los rasgos más generales del intelecto primero es que es pensado como un único principio común que ordena y anima al universo, como una especie de intelecto cósmico. Es la «fuente de la vida» porque vivifica formas y especies, expresiones vivas de un intelecto común que participa en el universo material e infinito, de manera que en el Nolano no es en el dogma de Encarnación donde pueda existir toda posibilidad de comunicación y comunión entre las cosas y la divinidad; más bien toda posibilidad de comunión es mediado por el eficiente activo o, intelecto cósmico, que opera infatigablemente en la formación de formas en el informe sustrato material.

El intelecto universal, de hecho, es la condición, intrínseca a la naturaleza, que hace posible el devenir de la infinita vida sensible albergada en el universo. Es el gran operador cósmico

⁷⁹ El Nolano relaciona el principio formal o alma con la vida. Aquí Bruno sigue la impronta de Aristóteles respecto del alma como forma o entelequia del cuerpo en tanto es vida. «Solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento, y al envejecimiento». Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, p. 168.

⁸⁰ Bruno, G., *Opere Magiche*, Milano, Adelphi, 2000, p.1031.

que obra dentro de toda vida natural y diáfana donde el intelecto, comprendido como luz, es capaz de permear dentro de cada cuerpo diáfano, iluminándolo⁸¹.

Toda entidad viviente, sin embargo, no podría definirse en rigor como sustancia, sino que serían accidentes que forman parte de un alma común y de una materia común, ambos géneros de una misma y única sustancia⁸². Su operación reside tanto en el ámbito gnoseológico como en la dimensión natural que si bien muta, jamás perece.

El intelecto artífice es la parte más activa del alma del mundo y está totalmente inmerso en su cuerpo, esto es, en la materia universal. En *De la causa* Bruno explica que la materia es un sustrato informe, susceptible de ser formado por infinitas formas.

“La naturaleza, a la que el arte semeja, requiere de una materia para sus operaciones, porque no es posible que haya agente alguno que, si quiere hacer / alguna cosa, no tenga con qué hacerla o, si quiere operar, no tenga con qué operar. Hay, por tanto, una especie de sustrato, sobre el cual, con el cual, y en el cual la naturaleza efectúa su operación, su trabajo, y el cual es formado por ella con una multitud de formas que presentan a los ojos de nuestra consideración una variedad tan grande especies⁸³”.

Es importante considerar esta estrecha relación entre intelecto y materia, dado que al Nolano le interesa finalmente exponer una filosofía de la naturaleza y no una teología como tal. Asimismo el intelecto primero está estrechamente vinculado a la alteridad de la multiplicidad. Plotino ya había planteado la participación del Uno en la existencia, cuando ilustra una cierta radiación producida por el Uno. Así el neoplatónico explica que [...] una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo de halo del sol que billa en su rededor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece⁸⁴». Ahora bien, En la *Enéadas*, Plotino concibe las tres hipóstasis situaba el «Nous» como manifestación del Uno trascendente separado de la Naturaleza; Bruno identificará el intelecto primero como forma primera del Uno en su aspecto inmanente. En el *Sigillus*, el Nolano remite a Plotino, quien identifica al intelecto

⁸¹ Plotino en la *Enéada V* explica la cuestión del Alma –principio formal– como aquella realidad formal que ha vivificado el cielo y lo ha iluminado. Hay que recordar que el alma comprende a la Nous « Imagínese luego que el Alma, estando parado el cielo, como que se infiltrara en él desde fuera, desde todas partes y lo iluminara por dentro. Como los rayos del sol iluminan una nube oscura y la toma brillante dándole un aspecto dorado, así el Alma, al penetrar en el cuerpo del cielo, le dio vida, le dio inmortalidad, y lo despertó de su inercia» Plotino, *Enéadas IV-VI*, Madrid, Gredos, 2015, p. 185.

⁸² La relación entre la causa material y la causa formal se identifican en la única causa final, que es la perfección de la propia naturaleza. No existe una dicotomía entre materia y forma en la simplicidad de la esencia y en la co-extensión de la voluntad y la potencia divina. La divinidad en Bruno, según Carannante, debe producir un efecto totalmente adecuado a la potencia infinita. Sólo en este sentido se puede comprender que la potencia eficiente infinita produce un universo material infinito, poblado de innumerables mundos y entes que su expresión en acto. Véase Carannante, S., *Unigenita natura*, Roma, Storia e letteratura ,2018,p.60.

⁸³ Bruno, G., *De la causa, el principio y el uno*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 138.

⁸⁴ *Enéadas IV-VI, óp.cit*,p. 190.

como una tercera forma de imaginación que opera dentro de la naturaleza viviente, imprimiendo formas y expresándose en el interior de su seno.

“Y tal vez por esta razón Plotino – que ciertamente no refuta una similar distinción si no siempre, al menos en gran parte, parece estar de acuerdo con nosotros– coloca en el ámbito vegetal una tercera especie de imaginación, y afirma que esta no es ni un proceso discursivo a través de las formas, como el primero, ni una intuición de la forma como en la segunda, sino es el acto a lo cual la forma viviente se expresa en sí misma y se imprime en la materia, cuando la acción de la naturaleza parece ser una suerte de imaginación y de agente sustancial. A una similar opinión se acercan quienes identifican en aquella naturaleza el intelecto infuso y operante dentro⁸⁵”.

Es interesante la identificación de una especie de imaginación ínsita en todo lo viviente. El intelecto primero se comprendería como un operador demiúrgico definido por su potencia de creación que no cesa de manifestarse dentro de la matriz natural⁸⁶. La actividad creadora del intelecto primero es inseparable de la variopinta constelación natural y numínica del universo infinito en acto. La vida por consiguiente es comprendida como pura presencia encarnada en virtud de un único principio formal que lo anima y lo ordena. En *Lampas* Bruno escribe que el intelecto primero

“Está presente en todas las cosas no como parte ni como potencia, sino como principio agente y formador presente en lo más íntimo de las cosas, más de lo que las cosas podrían no sean presente a sí mismas, por lo que no debemos creer que se comunique –por así decir– desde fuera, o venga a realizar las propias operaciones moviéndose progresivamente de una cosa a la otra, ya que el intelecto primero llena todas las cosas⁸⁷”.

La virtud creadora del intelecto cósmico, agregaría, representa también la creación infinita en acto del Padre contemplándose en el Hijo como contemplándose a sí mismo⁸⁸. En *Del infinito* Bruno mienta que los atributos son una misma cosa en la esencia, pero con ciertos matices⁸⁹.

⁸⁵ Bruno, G., *Opere Mnemotecniche II*, Milano, Adelphi, 2009, p.217.

⁸⁶ Tanto el medievo como en el Renacimiento la imaginación fue llamada «phantasía», cuestión importante al pensar respecto a su etimología. Es necesario acentuar que la phantasía relacionada a la naturaleza, no tiene ninguna relación con la clásica definición, comprendida como una actividad del alma por medio de la cual se producen imágenes. Parece ser que Bruno relaciona, al menos en los pasajes citados del *Sigillus*, una especie de imaginación, comprendida como una operación creadora de formas por medio de la naturaleza, de modo que la imaginación, asociada al Demiurgo platónico, opera como una infinita actividad creadora inherente al universo infinito. Asimismo, si consideramos la etimología de la noción *phantasía*, vemos que tiene su raíz en *phaos* (luz) como en *phainesthai* (*aparecer*); la phantasía, de este modo, sí podría tener sentido al considerar a la gran matriz natural como una inmenso cuerpo diáfano atravesado por la luz del intelecto primero.

⁸⁷ Bruno, 2000, *óp.cit*, p, 1035.

⁸⁸ El absoluto no puede contemplarse a sí mismo, sin embargo, se conoce por medio de la contemplación de su Hijo.

⁸⁹ En el Nolano, la sustancia infinita no coincide con Dios exactamente –como sucede posteriormente con Spinoza–. La sustancia puede inclinarse a ser perfecta, pero no puede realizarse perfectamente, por nunca puede ser todo lo que puede ser –como sí lo es Dios–. La perfección de la sustancia infinita es evidenciada en

En otra obra mágica del Nolano más maduro, titulada *De rerum principiis et elementis et causis* (1589) vincula la causa eficiente tanto con el intelecto como con el alma del mundo –considerando sin embargo que ambas son finalmente una misma realidad formal e intrínseca a todo lo viviente–. Dirá que

“La causas eficientes de las cosas y origen de su movimiento son el intelecto y el alma, sobre los cuales existe un principio absoluto único, la Mente o la Verdad; y su esencia y potencia es infinita tanto intensivamente como extensivamente. Es infinito extensivamente porque están en todo el universo, es decir, en todas partes; es infinita intensivamente son todo en todo y en todas partes⁹⁰».

En estos pasajes Bruno vuelve a la explicación del intelecto primero como principio que es estaría desplegado en toda la dimensión espacio-temporal del universo. Además manifiesta implícitamente que el eficiente estaría vinculado a los infinitos modos finitos que se hallan en movimiento y en una constante mutación sin afectar a la inmutabilidad de la sustancia⁹¹. Este vínculo con las entidades orgánicas – que asumimos proliferan en todo el universo– podría darnos pistas para establecer el estatuto ontológico de todas estas finitudes en tanto se expresan como medios de la infatigable creación de un intelecto común.

Ahora bien, volviendo al *Lampas*, Bruno deja entrever que en la cuestión del intelecto se plantea la problemática de la transferencia del primer Hijo a la dimensión natural y parece elucidar la problemática de Dios con su efecto, en el sentido de que la divinidad de Apolo para Bruno, en el aspecto teológico, si podría tener un parangón con la realidad ontológica de la única sustancia en el aspecto natural y ontológico, a pesar de que en la esquema trinitario Bruno sostiene que Apolo como Absoluto divino no tiene directa comunicación con la naturaleza infinita, sino que la comunicación es posible por medio de la divinidad en cuanto manifiesta en la naturaleza, es decir, Diana.

Ahora bien, el carácter activo u operativo que se plantea en la producción y perfección de la naturaleza es sólo en virtud de este principio numínico, causa eficiente común, expresión

la eterna mutación de los accidentes que se despliegan en ella a través del espacio y el tiempo. En *Del Infinito* dice que “llamo a Dios todo infinito porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es totalmente infinito porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente, al contrario que la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo, pero no en las partes (si a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él». Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p.117.

⁹⁰ Bruno, 2000, *óp.cit*, p. 587.

⁹¹ Si asociamos la sustancia única e inmutable al Padre, como un dentro y afuera a la vez, en contraposición del Hijo como una realidad que participa dentro de todo el universo y que no puede estar afuera a la vez. Un poco más delante del *De rerum principii* dice que «mientras que el intelecto y el alma no está fuera del todo, ni sobre el todo, a menos que confundas el significado propio de los términos «Mente» e «intelecto», asumiendo ambos en una única acepción». *Ibidem*, p.587-589.

viviente del movimiento que fluye por medio y dentro de la naturaleza⁹². Si la imaginación opera recibiendo y creando formas a partir de lo aprendido en la experiencia sensible; el intelecto primero, pensado como una especie de imaginación, opera creando formas siempre nuevas en el sustrato material como efecto de la infinita creación en acto que no contradice la esencia del primer principio divino⁹³. La causa en Bruno no puede separarse jamás de su efecto⁹⁴. Toda esta problemática en torno a la relación de lo divino con su vestigio es muy importante en la *nova filosofía* del Nolano. Si bien en *Lampas* Bruno es ambiguo con el lenguaje respecto al primer hijo de Dios, es evidente que si el intelecto primero es presentado como causa y por lo tanto como un agente externo de la naturaleza, no se puede evitar sin embargo que la causa sea también un principio no distinto del Padre, puesto que el intelecto primero es la primera facultad del alma del mundo –ésta última es un principio ontológico formal inherente a la naturaleza–⁹⁵. En *De la causa* lo esclarece aún mejor.

“Llamo al intelecto causa extrínseca, porque como eficiente no es parte de los compuestos y cosas producidas; es causa intrínseca en cuanto no opera en torno a la materia o fuera de ella, sino tal como acabamos de decir. Por eso es causa extrínseca, porque su ser es distinta de la sustancia y esencia de los efectos y porque su ser no es como el de las cosas susceptibles de generación y corrupción, aunque actúe sobre ellas. Es causa intrínseca al acto de su operación⁹⁶”

Es evidente que el intelecto primero como causa eficiente es un mero juego de palabras porque tanto el principio como la causa son lo mismo en la simplicidad de la esencia. En suma, toda la Triada bruniana se define desde un principio de plenitud extendido a través de la economía de la divinidad cristalizándose finalmente en todo y por medio de todo universo infinito. El despliegue de la economía divina se emplea por medio de representaciones matemáticas que simbolizan a los arcanos ocultos que la potencia divina ha generado. En la *Lampas* introduce la figura del círculo –como símbolo del primer Hijo–

⁹² « Está presente en todas las cosas no como parte ni como potencia, sino como principio agente y formador presente en lo más íntimo de las cosas, más de lo que las cosas podrían no sean presente a sí mismas, por lo que no debemos creer que se comunique –por así decir– desde fuera, o venga a realizar las propias operaciones moviéndose progresivamente de una cosa a la otra, ya que el intelecto primero llena todas las cosas». *Ibidem.*, p, 1035.

⁹³ En *Del infinito* Bruno dice que los atributos de la divinidad son una misma cosa en la esencia. «llamo a Dios todo infinito porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito; y digo que Dios es totalmente infinito porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente y totalmente [...]». Véase Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p.117.

⁹⁴ En el sentido de que Dios no puede separarse de la imagen de su Hijo, dado que no podría contemplarse. No obstante, las causas –siguiendo la teoría aristotélica– son siempre inmanentes a la Naturaleza.

⁹⁵ La categoría de principio y de causa en Bruno sigue la impronta de Aquino. El principio definido como aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa. Y llama causa a lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto, por ejemplo, cuando pensamos en el *Nous* de Anaxágoras. Sin embargo, es necesario tener cuidado, puesto que en el principio de plenitud tanto la causa como el principio son categorías que en el primer principio son lo mismo.

⁹⁶ Bruno, G., *De la causa, el principio y el uno*, Madrid, Tecnos, Madrid, p.94.

que se envuelve inmediatamente en torno al único e indivisible centro –el Padre–. La razón estriba en que el círculo representaba en el saber teológico antiguo la plenitud que está en todas partes y en todas las cosas.

“Los antiguos entienden con ese centro la mente del Padre, que al contemplarse a sí mismo, casi produce un círculo y genera al primer intelecto, que llaman Hijo. Esa concepción se hizo realidad, complaciéndose en la imagen de su esencia, es así como la mente del Padre emite un fulgor llamado Amor, que surge del acto del Padre cuando se contempla en el Hijo⁹⁷”

La trinidad bruniana por tanto es una categoría teológica que no está ajena a la ontofanía, dado que el dinamismo del Padre, quien contempla, por medio del Hijo, su imagen, genera un amor irrevocable dado el regocijo de contemplarse en el Hijo⁹⁸. También es posible comprender la cuestión del Hijo como una imagen necesaria que expresa en acto lo que en el Absoluto no puede darse por sí mismo. De cualquier modo, es interesante acentuar la necesidad de una imagen no exenta de vida y por lo tanto de dinamismo, llena de luz y condición de posibilidad toda composición posible. En la cuestión del primer intelecto se puede barruntar una primera conexión del rostro infigurable del Padre con la propia naturaleza infinita.

El intelecto primero como primogénito tiene un sólo sentido: que es el primer hijo generado por el Padre⁹⁹. Bruno lo representa del siguiente modo. «No sólo será un círculo muy resplandeciente, sino también una luz difundida toda en torno al centro [Padre]¹⁰⁰». La lectura de este breve pasaje permite comprender que el Hijo no puede estar separado del Padre, sino que el Hijo es patentado como un modo distinto de hablar de un mismo ser.

“Lo entendemos de dos caras, según el modo en cómo los caldeos pintaron el Apolo universal –por esta razón, de hecho, le atribuimos el título de primer intelecto– cuando éste comprende al Padre, no lo hace, por así decir, extendiendo la mano fuera de sí mismo para agarrarlo. Es sólo en el comprender al Padre que el intelecto es máximamente en sí mismo, en realidad, sólo es máximamente sí mismo, y esto indica que para el intelecto primero el pasado no es pasado, y el futuro no es futuro, puesto que toda la eternidad es presente a sus ojos como totalidad única y perfectamente terminada¹⁰¹”.

⁹⁷ Bruno, G., 2000, *óp., cit.*, 1027.

⁹⁸ Este «amor» será presentado luego como el «espíritu del universo», deformando al Espíritu Santo de la Trinidad cristiana. La ontofanía es manifiesta en cuanto la divinidad contempla su inescrutable imagen por medio de la imagen del Hijo, es decir, el intelecto primero inseminado en todo el universo material.

⁹⁹ Si bien el hijo puede representar varios atributos tales como la belleza o la bondad, siempre subyace un único principio de plenitud. «Porque es la primera forma en la que se complace el ojo del Padre, casi contemplando la imagen que lo representa plenamente, debemos creer que es belleza en sí misma de toda belleza, en cuanto belleza primera: por su trabajo, de hecho, en virtud de participación e imitación, todas las cosas bellas tienen belleza». *Ibidem*,, p. 1029.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 1027.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 1029.

Esta ambigua explicación de Bruno plantea la inmanencia del Padre en el Hijo y viceversa. No existe un afuera sino que toda comprensión es un modo de recogimiento así como el Padre se recoge cuando contempla al Hijo tanto como el Hijo se envuelve en torno al Padre. Asimismo, en la noética cósmica del Nolano es posible vislumbrar la impronta de la noética averroísta, ya que Bruno sí acepta a un intelecto común que se expresa no sólo por medio del género humano, sino que también en las distintas especies no-humanas del mundo y del universo.

La tesis de que el intelecto primero es causa de todas las cosas, y sin embargo está intrínsecamente en ellas en virtud del alma del mundo, de modo que el intelecto primero en rigor no está separado, sino que la realización de su presencia radica en que está en todas las cosas. En este sentido, Bruno es averroísta, puesto que sí cree que el intelecto es eterno e inmutable y común a todas las cosas, sólo que comprende esa separación como un dentro. Es innegable impronta de Anaxágoras respecto la idea de intelecto en Bruno¹⁰².

“Si incluso los filósofos le dicen separable de las cosas o –todavía– lo definen intelecto separado, tenemos presente que esta definición se introdujo porque el intelecto primero no tiene relación con la sustancia de las cosas particulares y, si bien opera dentro de ellas no es parte de ellas¹⁰³”.

Entonces, en relación con la teoría del *Nous* de Anaxágoras, el intelecto primero es inmutable y ajena a la mutación y disolución que presentan las entidades finitas corruptibles en la naturaleza¹⁰⁴, pero el Nolano no lo deja de comprender como un intelecto partícipe dentro de la inmanencia natural, como un afuera que, sin embargo, está siempre dentro¹⁰⁵. Ahora bien, la concepción del primogénito en la *Lampas* será explicada desde una apuesta ontológica-teológica de matriz neoplatónica anticristiana. De hecho su triada está claramente deformada, dado que ahora las tres hipóstasis devienen en realidades inmanentes y donde su legitimación es dada en la misma naturaleza.

¹⁰² Véase Torretti, R., *Filosofía de la naturaleza*, Santiago de Chile, Universitaria, 1998, p.40. Anaxágoras, fragmento 12 (D.59 B 12) «La demás cosas tienen parte de todo, pero la inteligencia (Nous) es infinita y dueña de sí (*autokrates*) y no se mezcla con ninguna cosa, sino que está ella misma sola consigo [...]».

¹⁰³ *Ibidem*, p. 1035.

¹⁰⁴ Bruno es partícipe de las huellas de Anaxágoras y de Averroes en cuanto piensan un intelecto separado e incorruptible. No obstante, la concepción que tiene el Nolano del intelecto posible y del agente es parecida, no es idéntica a la de Averroes, puesto que si bien el intelecto agente sí es universal, el intelecto posible estaría individualizado en los sujetos particulares.

¹⁰⁵ Esta concepción del intelecto agente, inmanente a la naturaleza, será señalado en *Los heroicos furores*, que es un tratado del Nolano sobre el amor. En *los heroicos*, Bruno plantea que el intelecto agente es único y común a toda la especie humana. Se colige también que es común a todas las especies no humanas de la naturaleza. En esa obra Bruno reivindica el amor intelectual, dado que sólo por medio del intelecto el sujeto puede contemplar al único objeto de conocimiento y de deseo por excelencia, esto es, el universo infinito. Es por esta razón también que el intelecto primero como agente de toda creación en la naturaleza sólo puede ser comprendido por un intelecto particular vinculado con el intelecto universal o primero, generando unidad e identidad entre ambos. Véase Bruno, *Los heroicos furores*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 107-108. «Este intelecto [agente], único para la especie humana y cuya fuerza se ejerce sobre todo individuo, es como la luna, que no cambia de especie y que se renueva siempre por la conversión hacia el sol, primera y universal inteligencia; pero el intelecto humano individual y múltiple atiende, como los ojos, a innumerables y diversísimos objetos, de manera que se informa por grados infinitos, según las infinitas formas naturales [...]». *Ibidem.*, p. 107-108.

La transferencia del esquema trinitario a la dimensión natural o física no es inmediata. El modo en cómo la divinidad está en las cosas naturales no se patenta explícitamente en el *Lampas*. En suma, el Nolano en la obra mágica no habla textualmente del primer hijo representado en un universo infinito, sino que relaciona –como hemos visto– al Hijo con el intelecto primero, espiración o Verbo que surge de un Absoluto indescifrable. Carannante esclarece que «el examen del atributo del Verbo como característica del primer intelecto es decisivo para plantear esa comunicación del primer principio a las cosas y en las cosas¹⁰⁶». Sólo al volver a cogitar sobre la metáfora del círculo se vislumbra alguna pista que explique la participación de lo divino en las cosas. En efecto, cuando Bruno plantea la metáfora del círculo surge esa necesidad de despliegue del centro –único e indivisible– hacia todas partes. Incluso en la metáfora del círculo –como metáfora no sólo del Intelecto sino que también del universo– la circunferencia nunca se alcanza, sino que siempre se expande intentando alcanzar la perfección –que sólo está reconocida en Apolo–¹⁰⁷. Es por esta razón que el primer principio se plantea también como unidad transferida a todas las cosas. El intelecto «no será sólo un círculo de mucho fulgor, sino que también luz esparcida toda en torno al centro, a partir del cual –expresándose entonces en todas partes sin límites– se manifiesta a través del fulgor¹⁰⁸». La transferencia de la operación del círculo en el plano natural, es comprendida entonces como luz esparcida en todo el universo. El intelecto, como facultad íntima del alma del mundo, cumple la función de trasladar la unidad absoluta a la multiplicidad de las cosas, insistiendo en que la unidad absoluta está fuera del intelecto –así como lo está la separación de Apolo de la naturaleza infinita–, dado que la unidad se encuentra en la sustancia del universo –única e inmutable–. De hecho, el sujeto intelectual heroico, sólo puede contemplar esta unidad por medio de una imaginación no exenta del examen de la razón, única facultad que permitiría contemplar esta unidad en la multiplicidad de las cosas, tal como se verá más adelante¹⁰⁹.

La contemplación de unidad en la multiplicidad en consecuencia no remite a una contemplación extática de la inmutabilidad de la sustancia, sino que la contemplación se realiza en la operación de la unidad operando en la multiplicidad gracias a la mediación del

¹⁰⁶Carannante, S., *Unigenita natura, Dio e universo* in Giordano Bruno, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018, p. 146.

¹⁰⁷ En la *Lampas* explica que el Intelecto primero «lo imaginamos como la esfera de una superficie totalmente cubierta de ojos, porque según las palabras de Orfeo, en todas partes es ojo, en todas partes ve y en todas partes opera igualmente, porque cada ente es operación de la inteligencia y cada cosa que existe es porque se entiende». Bruno, 2000, *óp.cit*, p, 1027. Ahora bien, la visión del intelecto se presenta como un principio que individualiza a la heterogeneidad de los entes, y ese parece ser el sentido de que «tiene ojos por todos lados», pero parecer también que no contradice al Absoluto como un ojo en todo, sino que remite a un concepto de la unidad que se multiplica en el multiplicidad, pero siempre identificándose con un misma esencia.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p, 1027.

¹⁰⁹ Incluso la contemplación de la unidad por parte del filósofo se plantea *a priori* tanto de una disposición como de un reconocimiento del sujeto intelectual de esta unidad y por tanto de la verdadera noción de sustancia. Quizás la contemplación de la unidad remita a la cuestión de la corriente vicisitudinal inmanente al tiempo en donde proliferan cambios de rostros indefinidamente, de modo que la realidad de la unidad transferida en la inmanencia y en la multiplicidad no es una directriz fija sino cambiante en el tiempo y en el espacio. En suma, si en el cusano la metáfora del centro y el círculo se vinculan por medio de la comunicación de Dios; Bruno en cambio lo transfiera esta comunicación a la naturaleza que nunca está completamente realizada sino en continua realización.

intelecto primero, que actúa en la inmanencia de la sustancia como formador de infinitas formas.

“[El intelecto primero] lo llamamos el círculo y la esfera más móvil de cualquier otra cosa, ya que se extiende hacia todo y está en todo. También el intelecto primero está en todas partes, y en todas partes difunde el ser para que exista siempre en todo lugar, y para no dejar nada privado de sí mismo ninguna cosa en ningún lugar. Por lo tanto pretendemos que su movimiento coincida con la suma quietud, y la definimos esfera muy móvil porque es muy estable, y muy estable porque es muy móvil: cuando se mueve en círculo a velocidad infinita escapa y regresa; de todos los lugares en el mismo instante, y en cada lugar en el mismo instante, está en movimiento y en el mismo instante está en reposo. No tenemos, por tanto, juzgarla inmóvil como ajena al movimiento, de modo que no caiga en el error de juzgarla extraña a toda operación¹¹⁰”

Esta coimplicación en apariencia antitética entre el movimiento y la plena quietud coinciden sin embargo en la operación del círculo operando en todo en el universo infinito. El ser del Padre se transfiere en consecuencia en la mediación de su Hijo. En la misma problemática, el intelecto como parte de la causa, es decir, del alma del mundo —que comprende el intelecto—, ésta no se identifica sin embargo totalmente con él. En el Nolano esta relación entre el intelecto y el alma del mundo no deja de suscitar un problema teórico para definir qué podría ser alma del mundo que no sea intelecto. Este problema parece sortearlo en *De la causa* en la plena identificación de ambos como una misma categoría metafísica que se evidencia en las operaciones de las identidades productoras. El Nolano piensa que las competencias del alma del mundo también se transfieren en las funciones que están relacionadas con la vida y el movimiento, en la nutrición. Si seguimos las explicaciones en torno acerca del alma de Aristóteles en cuanto mencionaba que « el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo¹¹¹».

De este modo, el alma del mundo en tanto es principio formal, está totalmente sumergida en la materia universal. El intelecto sería como una especie de demiurgo que construye formas a partir de un único sustrato material común susceptible de toda forma posible. El intelecto logra identificar la caída de la unidad en la multiplicidad, en la alteridad infinita, y cumple la función de perfeccionar estas alteridades aún no realizadas completamente, de modo que las entidades finitas perpetúan esa realización en una naturaleza perfectible en el proceso de mutación, que explica en cierto modo la inmortalidad de la única materia universal e inseparable del principio formal que la anima.

Finalmente, la cuestión del Hijo, como administrador y contemplador de la *oikonomía* divina, no reside en la persona de Cristo, sino en el propio universo. El Intelecto se explica por medio de la infinitud del universo material. Entonces ¿el cristianismo ha blasfemado contra la naturaleza? Irremisiblemente. Agregaría que en Bruno el cristianismo ha

¹¹⁰ Bruno, 2000, *óp.cit*, p, 1031.

¹¹¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003,p. 168.

confiscado la legitimidad de la ley natural, introyectándola en la legitimidad mesiánica de Cristo no acorde a la perfección impersonal de la naturaleza infinita devenida en mutación incesante. Tomás de Aquino señalaba que a Cristo se le atribuían tres nombres: Hijo, Palabra, imagen, cuestión totalmente alejada del paradigma bruniano. La cuestión de la imagen del Hijo deviene en el propio universo, la más perfecta imagen de la divinidad. Será necesario volver en la *Lampas* para elucidar la íntima relación que tiene la cuestión del Hijo- intelecto primero con la imaginación. Cuestión que se desarrollará en la segunda parte, en donde ausculto en torno a la teoría de la imaginación en Bruno.

§ I.4. Espíritu del universo

«Y ante todo, el cielo y las tierras, las planicies
líquidas, el globo brillante de la luna, y el astro titánico
un solo soplo interior los nutre¹¹²».

Virgilio, Eneida, VI, V. 724-729.

Cabría ahora dilucidar en torno al Espíritu del universo o Alma del mundo, tercer aspecto impersonal e infigurable que conforma el esquema trinitario bruniano. En la *Lampas*, como se ha bosquejado, Bruno no es muy claro respecto a la relación del Intelecto con el universo o, dicho de mejor manera, de la trasferencia de su esquema trinitario a su plena naturalización. No obstante, en la explicación del tercer aspecto trinitario, titulado como *De lumine seu spiritu universo*, Bruno comienza con la explicación del carácter siempre dinámico del proceso de generación del Hijo por el Padre, como de la generación del Espíritu causada por la fascinación del Hijo al contemplar sus formas creadas.

“Como del centro de la plenitud proviene la luz, de la luz el fulgor, así de la Mente emana el Intelecto, del Intelecto una especie de afecto o Amor: la mente preside a todas las cosas, el Intelecto ve y ordena todas las cosas, el Amor fabrica y dispone toda las cosas. La Mente cuando es, por así decir, consciente de sí misma, intenta una similitud de sí misma, y este es el Verbo, que anuncia y expresa el principio del cual es generado; del acto con el cual el Verbo recuerda y concibe al Padre germina el amor por la belleza de él. Luego, el intelecto primero repentinamente forma una idea de sí mismo para constituir un segundo universo y concebir en aquella simple forma las ideas de todas las cosas. Fascinado de sus formas, casi inflamadas por una especie de calor, el Intelecto produce el Espíritu; éste proviene del Intelecto como el fulgor de la luz. Y este fulgor llena de sí mismo todo el universo, se difunde totalmente en todas las cosas y, al modo en como el Intelecto entiende todo en todo, así el Espíritu

¹¹² Bruno, G., *De la magia y de los vínculos en general*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 46.

ama y opera en todas las cosas. Lo definimos, por tanto, como alma del mundo y Espíritu de todas las cosas [...]»¹¹³.

Espíritu del universo, Alma del mundo o Amor universal, son sinónimos en donde Bruno remite a la cuestión de una especie de Alma cósmica inmanente a todo el universo material¹¹⁴. En los pasajes citados Bruno mienta en que «del Intelecto emana una especie de afecto o Amor», luego dice que «el Amor fabrica y dispone todas las cosas». El Alma del mundo, por tanto, cumple una función productiva y teúrgica respecto a las entidades finitas que habitan en el universo infinito. El Espíritu del universo opera como causa eficiente contribuyendo a la plena realización de la perfección de la naturaleza infinita aún perfectible. Dice también que «dispone», dado que ordena, como una especie de inteligencia cósmica, las entidades orgánicas, que están presididas desde su origen por esta Alma, que no sólo las anima, también las inviste un estatuto ontológico superior preñadas de inteligencia. La noción de «Alma» representa una de las categorías ontológicas fundamentales de toda la constelación mágico-naturalista del Nolano. Además representa una categoría constitutiva del *Corpus* teórico de la presentación de la «*nova filosofia*» como un proyecto que restaura la relación de la filosofía con la naturaleza, único vestigio, según Bruno, de la divinidad. La importancia del alma del mundo es la que mejor comunica el primer principio a la totalidad de las cosas porque es la más cercana a ellas.

No cabe duda, en los pasajes citados, de que Bruno identifique una especie de fenómeno erótico producido por la fascinación del Hijo-Intelecto respecto a las formas por él plasmadas. «Fascinado de sus formas» implica también la relación erótica del despliegue económico divino entreverado en la naturaleza infinita, ésta, concebida como efecto de la primera idea que el Intelecto plasma de sí. Bruno también asocia el Espíritu universal a la noción de «fulgor»¹¹⁵, quizás representando el aspecto simbólico en la tradición teúrgica-pagana en tanto numen o manifestación del primer principio divino asociado al calor. El fulgor estaría preñado en consecuencia de vida, insuflada en todas las entidades naturales, de modo que un primer hallazgo es patentado en la inherente relación de Alma respecto a la vida infinita albergada dentro del universo.

¹¹³ Bruno, G., *Opere Magiche*, Milano, Adelphi, 2000, óp.cit, pp. 1045-1047.

¹¹⁴ « Quiero decir que el alma está en el cuerpo porque actuando en el cuerpo produce externamente sus propias operaciones. Si este no fuera el caso, sería más correcto decir que el cuerpo está en el alma, el Alma en el universo, el Intelecto en la Mente y no al revés, ya que es probable que cuanto depende del principio, está encerrado dentro de propio principio, y no viceversa». *Ibidem*, p.1051.

¹¹⁵ En *De magia naturalis*, Bruno relaciona el Espíritu a una especie de calor o fuego – quizás de naturaleza indeterminada–. Si mantenemos la hipótesis de que somos sujetos pneumáticos, asumimos que el alma del mundo se expresa por medio de la totalidad de la naturaleza, como una especie de catalizador que media energías espirituales provenientes de esta única sustancia vital común. « El fuego es un verdadero espíritu que, al interior de un cuerpo en combustión, está como contenido, adormecido; fuera de ese cuerpo, existe de pleno derecho, pleno de vivacidad; y él está en un estado intermediario en la llama, como puede en movimiento. Es a través de ese espíritu que, de diversos maneras, son formados de diversos cuerpos y seres vivientes ». Bruno, G., *De la magia y de los vínculos en general*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 30.

En la *Lampas*, el Espíritu del universo, está caracterizado como una especie de naturaleza muy sutil o «enrarecido» que circula en todas las partes del universo¹¹⁶. Las entidades finitas inmanentes a la sustancia están revestidas de esta delicada sustancia espiritual que las vivifica desde su raíz, de manera que la sustancia espiritual no es ajena a la naturaleza sino intrínseca a ella.

“Debemos entender que opera todo en todo sin esfuerzo, en cuanto es espíritu del universo y motor universal del todo, al cual no podemos contraponer ningún otro principio de movimiento, porque no existe motor fuera de él. La operación con fatiga, de hecho, es propio de los principios particulares del movimiento, los cuales remiten a un fundamento externo a sí mismo, que puede desaparecer¹¹⁷”.

En *La expulsión de la bestia triunfante* planteará que el alma del mundo es aquel principio anímico-mágico que permite la comunicación entre los seres –aun sostiene que la eternidad de este principio anímico-cósmico, que es único y no puede ser sustituido por otro principio distinto. Es propio del Nolano presentar estas categorías ontológicas, que plantean la presencia de lo «lo común» a toda la naturaleza, donde ninguno de los seres vivientes estarían privados de su separados en la distancia–.

“[...] La sustancia espiritual, aunque tenga familiaridad con los cuerpos, no hay que pensar que ella misma entre en composición o mezcla con ellos, porque eso conviene a un cuerpo con otro cuerpo, a una mezcla de materia / complexionada de una determinada manera con otra parte de la materia complexionada de otra distinta. Es por el contrario una cosa, un principio eficiente y formativo que actúa desde dentro, a partir del cual, por el cual y en torno al cual se hace la composición; es justamente lo que el piloto a la nave, el padre de familia a la casa y un artista no exterior, sino que fabrica, ajusta y contempla el edificio desde dentro; y en él reside la virtud de mantener unidos los elementos contrarios, ajustar unas con otras (como en una cierta armonía) las cualidades discordantes para realizar y mantener la composición de un ser animado¹¹⁸”.

También agrega que alma del mundo es como una «sustancia espiritual» que actúa dentro de los cuerpos orgánicos finitos, pero sin corromperse en la naturaleza mixta de ellos¹¹⁹.

¹¹⁶ «Con la imagen de una base que generándose a partir de un punto indivisible se desarrolla haciéndose cada vez más amplio, no como una nube – en cuanto más grande se hace tanto más aparece enrarecido y extenuado– sino como una superficie en todas partes, en todas partes permanente y subsistente según todos los modos de la eficacia» .Bruno, 2000, *Ibidem*, p, 1047.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 1047.

¹¹⁸ Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, Barcelona, Altaya 1995, p. 94.

¹¹⁹ Cfr. En la *Lampas* sigue sosteniendo la tesis de Anaxágoras en cuanto piensa una realidad separada, y que sin embargo participa dentro de las cosas. «El espíritu y alma del mundo lo penetran todo y son en todo, pero sin mezclarse con nada, sin transfundirse en la sustancia de alguna entidad o algo similar a lo propio, como se evidencia en la luz y en el esplendor que se difunde a través del aire sin recibir ninguna cualidad del aire». (Bruno, 2000, pág. 1051)

Plantea que es un «principio eficiente y formativo que actúa desde dentro. Es relevante esta afirmación, dado que se separa de toda la tradición aristotélica- cristiana que ha inventado fantasías respecto al principio –generalmente externos– que animan todo el universo¹²⁰.

El alma del mundo es mencionado *De la causa* por Bruno como el artista más perfecto y eterno, puesto que produce todas las cosas con una simple mirada sin tener que aplicarlas con diligencia. Es el artista del universo. «Todo lo que hace lo hace con amor y amando, porque se deleita en las especies de las cosas que debe ser producidas. Inmediatamente, se apresura a sacarlos a la luz¹²¹». El tercer miembro de la triada se comprende como un nexo de amor, así como surge el regocijo del Padre al contemplarse en el Hijo y viceversa.

El espíritu del universo en la triada tiene mayor dispersión de luz y de calor en comparación al al Padre –*Mens*–. Tal como lo señalaba Carannate, el alma del universo «ama y opera toda en todo, contribuyendo a la estructuración del cosmos mediante una acción que implica una relación más directa con los propios efectos y el sustrato material a partir del cual se ejercita¹²²». De manera que el alma del mundo es la acción anímica-cósmica que puede comprenderse como un único espíritu común o calor vivificante que bordea y penetra dentro de la totalidad del universo. Este tercer infigurable implica también un mayor grado de vinculación de la unidad respecto a la multiplicidad de las cosas. De hecho, el universo infinito, restaurado por Bruno, es un universo viviente atiborrado de «razones vivas», como expresiones más fehacientes que esgrimen a favor de todo el calor espiritual que circula dentro del universo. Es la categoría más cercana e íntima de la naturaleza. Es el Alma del continente material universal. En la *Lampas* ilustra:

“Imagina una esfera que se extiende toda hacia las cosas inferiores para vivificarlas, y que al mismo tiempo está totalmente presente en el mundo del cual deriva. En el mismo modo, el fulgor de los rayos se difunde totalmente en este hemisferio y así también se arraiga toda la propia sustancia en el astro del cual emana¹²³”.

No es casualidad que se asocie la divinidad al astro del sol en el paganismo. De hecho, Marsilio Ficino, quien intentó aunar el cristianismo con el paganismo, usó la metáfora del sol para asociarla a la divinidad y a toda la manifestación que proviene de ella¹²⁴. Sin embargo, en Bruno el alma del mundo, asociado al «fulgor de los rayos», se plantea en un marco completamente distinto. El alma del mundo es la fuerza impersonal inmanente al

¹²⁰ Por ejemplo, las sustancias separadas.

¹²¹ Bruno, 2000, *óp.cit*, p. 1049.

¹²² Carannate, S., *Unigenita natura, Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma, Storia e letteratura, 2018 p. 213.

¹²³ Bruno, 2000, *óp.cit*, p. 1049.

¹²⁴ Cfr. «La esfera del Sol en su totalidad, como señalan los órficos, posee un alma mucho más excelente que las demás esferas. Es ésta ciertamente la que impulsa la vida y el movimiento por el conjunto del cuerpo de su esfera y desde ahí los difunde por todas las cosas». Extracto del texto *orphica comparatio solis ad deum, atque declaratio idearum*. Marsilio Ficino. Texto completo, véase Urmeneta y Jiménez, *La tercera dimensión del espejo*, ensayo sobre la mirada renacentista, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, pp. 326-331.

universo infinito, es el «fulgor» que lo vivifica y lo anima. « [...] por esta razón nos referimos al Alma como dispersa en la multitud y en la extensión de las entidades a las que se comunica y totalmente subsistente según un modo de ser más verdadero y casi como una esencia indivisa dentro del principio del cual deriva¹²⁵»

Es través del espíritu del universo como Bruno desactiva las fantasías que figuran a realidades privilegiadas e investidas de un cierto éter, y en este sentido es platónico¹²⁶. Si embargo, luego se separa de Platón, dado que éste piense el alma del mundo no es parte finalmente de lo creada y es presentado como causa y no como principio. El alma del mundo en el Nolano es la causa eficiente inherente a lo creado..

“[...] como el individuo que vive, también ese ser particular que es el universo encuentra su comienzo en una Idea. Según el entendimiento común, de una misma y única idea depende el alma del mundo y del Alma dependen los otros seres; consecuentemente, los platónicos no creen que el alma de los individuos animados individuales sean parte del alma universal, ya que este último no es susceptible de división. Sobre este tema, evitemos por ahora tomar una posición, aunque estamos más inclinados a aceptar la última opinión más que la otra¹²⁷”.

Con el alma del mundo se explica mejor la dinámica entre la unidad y la multiplicidad o, del primer principio con todo lo viviente.

“Dado que la materia es causa de la multiplicidad y de la división, mientras la forma es el principio de la unidad, decimos que el fulgor de la divinidad –el espíritu– en sí mismo es uno, y una es igualmente su acción (del uno, de hecho, propio porque del uno, no deriva sino el uno). Pero siendo un principio que opera dentro del universo mismo y material (el cual se hace receptáculo de la multiplicidad, ya que se abre a la división y distribución de la materia según la multiplicación de las partes singulares), esa alma que antes aparecía en el uno y todo en el todo, es ahora múltiples almas en muchos cuerpos. Como el cuerpo se escinde por así decir en fragmentos y se multiplica en configuraciones diversas e individuales, nacen de hecho, muchas almas, así como muchos sustratos en grado de recibir y ser generado en tal modo otros tantos seres animados, o al menos tantos cuerpos dotados de alma. De hecho, ya que el alma no muestra la totalidad de su naturaleza en todas partes y de sus fuerzas, algunos han creído que ciertos cuerpos estuvieran exentos. Si el único sol se pusiera a un único espejo homogéneo, en todo este espejo sería posible contemplar el único sol; pero si por casualidad el espejo se quebrantara multiplicándose en innumerables fragmentos,

¹²⁵ (Bruno, 2000, pág. 1051)

¹²⁶ «[...] porque – como dice Platón– creemos que el universo mismo está animado, el universo, que es padre y generador de los seres animados, y de cuyos excrementos son generados animales perfectos. Por tanto, no es sólo un ser dotado de alma, sino es el principalmente animado, unigénito hijo del intelecto primero y padre de todas las cosas». *Ibidem*, p. 1055.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 1055.

podemos ver que cada fragmento aún refleja toda la imagen del sol. En algunos de ellos, sin embargo, por su pequeñez, y por algún defecto inherente a la superficie, sólo aparecerá un reflejo confuso, o incluso no aparecerá ningún reflejo de esa forma universal, la cual está sin embargo presente en ellos, incluso sin expresarse en su total esencia. Quebrantado el único espejo, según la multiplicación de las partes se multiplican también los sujetos de las almas y de los seres animados; no de otra manera, si todas las partes se fusionaran en una sola masa, existiría un espejo único otra vez, una forma única, un alma única¹²⁸”

Como se ha podido atisbar, en la triada bruniana existe una escala en grados, en donde el primer principio se va proyectado. Sin embargo esta escala en grados no es una escala ontológica sino sólo lógica que permite comprender cómo lo opera la unidad en lo múltiple. Con el alma del mundo la unidad es cristalizada en encarnación. Los pasajes citados demuestran que en Bruno la unidad se expande en fragmentos, pero jamás pierde la fuerza de su unidad. ¿Por eso el universo es infinito y explica consecuentemente un rostro infinito e infigurable? Estos pasajes demuestran que el alma, como una granada, expande toda su energía en infinitas y fragmentadas unidades –almas– que no manifiestan la pérdida de la unidad sino sólo su comunicación y expresión. Luego dice:

“No debemos pensar que el alma del mundo no se comunica a ciertos seres porque en ellos no hay rastro de alma, ni signo de vida: más bien, creemos que ellos el alma está escondida en forma oculta y, sin embargo, puede expresarse en determinados momentos. Esto es, de hecho, el caso en el cuerpo humano, donde el alma, siendo todo en todo y todo en cualquiera de sus partes, no en cualquiera se explica totalmente; decimos en cambio que en ciertas partes del cuerpo humano el alma se manifiesta según los actos de la vida animal, en los otros según los actos de la vida racional, en los otros según los actos de la vida simple y en otros también según el modo de ser más elemental, aunque el cuerpo sea alimentado por el alma intelectual en su totalidad, y lo encierra en sí mismo en su totalidad¹²⁹”

La unidad ahora se pliega en la mutación infinita dentro de la materia, expresándose sin embargo en fragmentos.

“Queremos decir que su acción se lleva a cabo de forma tal que, como entiende el intelecto, enraizar en lo íntimo de ellos, así también el espíritu obra dentro de todas las cosas, y es tal que conoce la especie escrita en sí misma y los órdenes de todas las cosas, los movimientos de las esferas y los ciclos de vicisitudes. Y aunque lee todas estas cosas instantáneamente, no los produce en el mismo instante, ya que la naturaleza de la materia no admite una acción liberada por la vicisitud”.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 1057.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 1057.

La *vicissitudine*, vale decir, el cambio alternado, es un movimiento que ha estado asociado a las transformaciones de las naturalezas particulares. Como explica Granada « se da en el ámbito de las naturalezas particulares, de los infinitos modos finitos que se hallan en movimiento o mutación incesante¹³⁰» Es un concepto técnico en Bruno que no es propio del universo, sino que opera dentro de él. Este concepto no afecta al rostro homogéneo de la sustancia ya sea comprendida en Dios o en el universo¹³¹. Sin embargo, es una noción fundamental dentro del pensamiento de Giordano Bruno, y que aparece indefinidas veces en sus obras. En los pasajes citados del *Lampas*, Bruno explica que el alma del mundo si bien «lee todo instantáneamente», no puede producir instantáneamente todo de una vez porque la naturaleza de la materia está condicionada a la vicisitud, es decir, a los cambios y transformaciones que se alternan en la historia natural del universo. Aquí hay hallazgo clave, que ratifica la separación y la imposible identificación entre Apolo y el universo infinito.

El universo infinito es que lo que puede ser, pero no es el ser en sí, si fuera así, sería identificado con Dios¹³². La alternancia vicisitudinal sugiere la pregunta en torno a la perfecta imagen del universo en relación con Dios. Sólo puede tener sentido, a mi juicio, que la perfecta imagen –achacada al universo– es válida en cuanto al ser primogénito de la divinidad. Sin embargo, la naturaleza infinita plantea que está un proceso de perfección y quiere miméticamente llegar a ser perfecta a través de la mutación y de la vicisitud¹³³. La materia, de este modo, trasferida al universo se ve impedida, sólo en este sentido, a perfecta tal como lo es Dios. Sin embargo, la *vicissitudine* si bien no permite que el alma de mundo sea una dentro del universo, es un movimiento inmanente de la naturaleza que hace posible su perfección y plena realización¹³⁴. De ahí que el alma del mundo junto a la

¹³⁰ (Granada, 2005, pág. 248).

¹³¹ En *De la causa* explica que “Nada se aniquila y pierde el ser, excepto la forma accidental exterior y material. Por eso tanto la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es precisamente el alma [del mundo], son indisolubles e inaniquilables, de suerte que pierdan el total y absolutamente”. (Bruno, *De la causa, el principio y el uno*, 2018, págs. 144-145).

¹³² En *Del infinito* explica: «Llamo “todo infinito” porque excluye de sí todo límite y cada atributo suyo es uno es infinito; y digo que Dios es « totalmente infinito» porque todo él está en todo el mundo y en cada una de sus partes infinitamente, al contrario de la infinitud del universo, cual está totalmente en todo, pero no en las partes (si a propósito del infinito podemos hablar de partes) que podamos comprender en él». (Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, 1993, pág. 117).

¹³³ Bruno en *De la magia* afirma que las afecciones conciernen sólo a la naturaleza, no a lo divino. «[...] Dios que, por naturaleza, “no tiene ninguna necesidad de nosotros, no es sensible a los favores ni tocado por la ira”. En efecto, ser afectado por nosotros en mal como en bien sólo concierne a aquellos que, por un pacto, pueden exigir o recibir de nosotros algo que a sus ojos posea algún interés, algún efecto gratificante; ahora bien, eso parece convenir muy poco a seres establecidos en la felicidad más alta». (Bruno, *De la magia y de los vínculos en general*, 2007, pág. 46)

¹³⁴ Granada explica que « la *vicissitudine* es una manifestación universal de la naturaleza, pues se manifiesta en todos los ámbitos, con inclusión del mundo humano y de la historia, según una legalidad y una pauta uniforme en todos los casos [...] su dimensión estructural y fundamental en la naturaleza se pone de manifiesto en que su regulación y gobierno se atribuye por igual al «destino», «hado», « fortuna», «suerte» o «providencia [...] de acuerdo con esta dimensión, la *vicissitudine* es precisamente el instrumento o el medio

vicissitudine inclina a la naturaleza a ser todo lo que puede ser en acto en el universo. Es por esto que Bruno dice que «[El alma del mundo] debemos entenderlo como el primer y universal formador de todas las cosas, de hecho, como la forma misma de las formas, y principio que distribuye, ordena y conduce a la perfección el acto de cada cosa¹³⁵». El universo por tanto está en vistas de la perfección que es posible en virtud de los movimientos que operan invisiblemente dentro de la naturaleza, haciendo de ella una naturaleza viviente que quiere ser a semejanza de la divinidad absoluta.

En la última página del *Lampas*, Bruno relaciona el alma del mundo con Cupido. La imagen de Cupido es la imagen romanizada del Eros griego. Una de las características más importante de Cupido es que intermediario porque es un demonio que habita entre lo divino y lo mortal, de modo que se le asocia un poder extraordinario, que es precisamente la de cumplir una función de *mediador* y es presentado como *copula mundi* a nivel cósmico. Asimismo, cumple una función teúrgica que hace posible la vinculación de todas las cosas dentro del universo. En este sentido, el alma del mundo está asociada a Cupido porque precisamente hacer posible religar todo.

“Es vínculo de todas las cosas, y por eso le decimos «gran demonio» y «doble Cupido». Por operación del intelecto las cosas obtienen, de hecho, la propia forma y la propia configuración específica, mientras que el Amor les otorga conexión, unión y orden, ya que operación de sus contrarios deviene uno, y los diferentes individuos una realidad unitaria, todas las cosas una realidad universal¹³⁶”.

De este modo el alma del mundo cumple una función unificadora dentro del universo, dado que permite re-ligar y fusionar todas las entidades que se albergan en el seno materia como fragmentos que originariamente pertenecen a una misma Unidad. Si el espíritu del universo es una sustancia pneumática que opera dentro del universo como una especie de calor, Bruno, años más tarde ratificará en *De la magia* (1588) que el alma del mundo es un «verdadero fuego» sutil, que goza de vivacidad cuando circula fuera de los cuerpos¹³⁷. Ese fuego es la sustancia espiritual que permite a toda la naturaleza infinita alcanzar su plena realización. La tesis bruniana de que el universo en su totalidad está vinculado se fundamenta en que está preñado de vida y de una energía espiritual que rodea y penetra en él. No es casualidad de que el universo sea presentado por Bruno como un «vestigio» de la divinidad, pues en él es posible la realización de todos las entidades naturales vivientes y es

través el cual el universo (divinidad en el plano de *la explicatio*) alcanza su causa final». Granada, 2005, *óp.cit*, p. 249.

¹³⁵ (Bruno, 2000, pág. 1059)

¹³⁶ *Ibidem*, p. 1061.

¹³⁷ «El fuego verdadero es un verdadero espíritu que, al interior de un cuerpo en combustión, está como contenido; fuera de ese cuerpo, existe de pleno derecho, pleno de vivacidad; y él está en un estado intermediario en la llama, como puesto en movimiento. Es a través de ese espíritu que, de diversas maneras, son formados diversos cuerpos y seres vivientes». (Bruno, *De la magia y de los vínculos en general*, 2007, pág. 30)

el vacío y la plenitud en donde puede existir toda posibilidad de goce. El alma del mundo es un vínculo de belleza que se encuentra también en la materia a la que enriquece de infinitas formas vivientes.

Resumiendo, la crítica bruniana al dogma trinitario es contra la suplantación de Hijo-Cristo en contraposición del Hijo-Universo. Es una suplantación histórica que detenta la realidad de toda la verdadera sustancia en un accidente-sustancia encarnado en la figura del «ungido». La cuestión de la encarnación plantea una problemática de la abismante diferencia entre teología judeo-cristiana y el paganismo greco-latino. Las investigaciones de Jaeger desvelaron la necesidad del cristianismo primitivo de incorporar, en primer lugar, la lengua griega para difundir el Evangelio. Este proceso de aculturación incorporó también la idea de «máscara» griega *–prósopon–* para introyectarla en una idea de sustancia de corte aristotélico, singularizándola y enmascarándola como la única sustancia en la forma de una hipóstasis que, no habla más que de una sustancia singularizada en una persona. El dogma cristológico se fundamenta en el vínculo entre sustancia y persona. De este modo Cristo representaría la dogmatización de esa máscara que los griegos anteriormente veían como mero disfraz o simulacro. Siguiendo pistas, Blumenberg plantea que «Cuando luego se le ofreció al mundo helenístico al *hijo del hombre* como el Salvador, resultaba natural integrar a éste en el número de las metamorfosis de un Dios –o de Dios si sólo debía haber uno–¹³⁸». La máscara, aquello que el pensamiento griego veía como mitología y por lo tanto cercano a la sospecha, el cristianismo, por su parte, lo presentó como una verdad revelada que habría que custodiar para siempre. El dogma cristológico, en este sentido, pregonaba la encarnación en una persona mitad humana mitad divinidad y suplantaba *de facto* a la naturaleza infinita cargada de vida. ¿No fue así como conocemos a la Trinidad? La persona del Padre, la persona de Cristo y la persona del Espíritu Santo. Bruno rechaza completamente el dogma trinitario enmascarado.

¹³⁸ (Blumenberg, 2008, pág. 592)

§ I.5. Dignidad de la vida infinita

La belleza del pensamiento de Giordano Bruno radica en la dignificación de la vida infinita. ¿Qué es la vida infinita? Es todo ese conjunto de entidades naturales vivientes finitas o eternas que pueden existir dentro del universo infinito. Bruno cosmologizó al Hijo a contrapelo de lo que el dogma trinitario habría capturado en la teología con el aspecto de Persona.

El dogma cristológico capturó la dignificación que los dioses veían en todo lo viviente. Lo que subyace a la captura es el olvido de la dignificación del único Hijo de la divinidad¹³⁹, de modo que la problemática en tono a la vida infinita es comprendida desde dialéctica presencia / ausencia o, de manera similar, está relacionada a la problemática del olvido.

Quisiera comenzar la problemática de la dignidad infinita con el poeta-filósofo epicúreo, Lucrecio. En *De rerum natura*, Lucrecio planteaba cómo la religión se ha impuesto a través del paradigma del miedo. Se ha atendido a falsas imágenes olvidando el goce de la vida en la tierra¹⁴⁰. Y más adelante plantea lo insondable de la naturaleza y de todo lo viviente

“[...] la naturaleza del sitio y el espacio de lo hondo es tal que ni un rayo luminoso podría recorrerlo en su marcha resbalando durante un trecho inacabable de tiempo, ni siquiera hacer que al avanzar quede menos: hasta tal punto sin límite alguno se extiende acá y allá hacia todas partes en derredor el caudal inmenso de los seres¹⁴¹”.

Lucrecio en estos bellos pasajes planteaba que nada puede ser capturado completamente dada su infinitud. La exquisita presencia de imágenes en el universo patenta que en el universo sería absurdo detentar la centralidad. El poeta permite barruntar que el centro de lo humano en medio del universo es una mera ilusión de una imaginación corrompida por defecto de los sentidos. El reconocimiento de la infinitud del universo en Lucrecio desde luego que se planteaba como una reforma mental, en donde el paradigma del miedo impuesto por la religión es soterrado completamente con vistas a una liberación no sólo intelectual, sino que además moral. En suma, la muerte será comprendida como un proceso de transformación que no es distinta de la vida sino la manifestación universal y eterna de la naturaleza. La vida infinita será cristalizada en el movimiento variopinto del caleidoscopio natural compuesto de átomos, seres humanos e infinitos mundos.

En el siglo XVI, de manera similar, volverá a florecer a la semilla que elogia el goce a la vida olvidando las falsas representaciones distraen de la liberación de la humanidad y de la fruición que provoca la naturaleza viviente.

¹³⁹ Intelecto primero / universo infinito.

¹⁴⁰ Véase Lucrecio, *La naturaleza*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 53-55.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 90.

Giordano Bruno, el Mercurio, será el mensajero de los dioses que advertirá de la infinita belleza albergada en todo el universo¹⁴². En su obra latina *De immenso* (1591), Bruno dignificará la verdadera imagen del universo, dado que en este gran espacio material infinito es donde es posible la glorificación y la admiración a la divinidad.

“Así de la eterna, inmensa e inefable potencia de las cosas visibles, se puede comprender y admirar la sempiterna, inmensa majestad y bondad que, por su excelencia, por la armoniosa presencia de innumerables dioses, quiero decir, de mundos, y para la manifestación de su misma gloria, ciertamente, para aquellos que miran con detenimiento, y glorificados de tal evidente armonía: esta inmensidad no puede ser figurada mediante una morada y un templo mensurable, ni podría ser suficiente algún despliegue de ministros para conocer y glorificar la plenitud de su majestad¹⁴³”.

La Gloria es representada por infinitos mundos, que participan en las revoluciones cósmicas que Copérnico logró atisbar, pero que no logró mirar desde una contemplación infinita y comunicada con la naturaleza. Ahora bien, volviendo a una obra anterior, Bruno ya había ratificado que *Del infinito* (1584) no es sólo una obra cosmológica que plantea la infinitud del universo y la infinitud de mundos contenidos en él, sino que en esta obra subyace a una reivindicación profunda de la vida infinita. Esto es manifiesto en los siguientes pasajes:

“[...] Yo no exijo el espacio infinito ni la naturaleza tiene un espacio infinito por la dignidad de la dimensión o de la mole corpórea, sino por la dignidad de las naturalezas y de las especies corpóreas, ya que la excelencia divina se presenta incomparablemente mejor en innumerables individuos que en finitos y numerables¹⁴⁴”.

Bruno pretende afirmar que no está interesado solamente en presentar una tesis cosmológica en relación a la imagen del universo. Lo que subyace a su cosmología es finalmente es restaurar la dignidad de lo viviente contenida en la infinitud del universo. Es una de las tesis más potentes presentadas en *Del infinito*. Sin embargo, los historiadores de la

¹⁴² Miguel Ángel Granada plantea que «será Giordano Bruno (si bien no podemos olvidar a Montaigne) el primer gran personaje de la cultura intelectual que hará un uso extenso de Lucrecio, no limitado únicamente a las cuestiones históricas y éticas, sino comprendiendo también la problemática cosmológica y articulando los dos ámbitos en un programa filosófico unitario». Granada, M.Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 96.

¹⁴³ Bruno, G., *Opere latine*, 1980, Torino, Unione Tipografico, Torinese, p. 422.

¹⁴⁴ Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, pp.110-111.

ciencia han puesto más atención en la novedad cosmológica y en insistir que Bruno es un filósofo que se presentaba como germen del nuevo paradigma científico¹⁴⁵.

Detrás de una reivindicación cosmológica existe una reivindicación ética-filosófica de aquello que comprendo con el nombre de vida infinita o de la infinita otredad.

Incluso un poco más adelante *Del infinito* dice:

“Por eso es preciso que de un inaccesible rostro divino haya un simulacro infinito, en el cual se encuentren después, en calidad de *miembros infinitos*, mundo innumerables, como son los otros. Por eso por la razón de los innumerables grados de perfección que debe explicar la excelencia divina incorpórea de manera corpórea, deben existir innumerables individuos, que con estos grandes animales (uno de los cuales es la tierra, madre divina que nos ha engendrado y alimenta y que en el futuro nos recogerá de nuevo en su seno) para contener los cuales se requiere un espacio infinito¹⁴⁶”.

Tal como Bruno había afirmado en *De immenso* de la necesidad de todo cuanto pueda existir en el universo, puesto que la presencia de estos, por distintos que fueran entre sí, explican el infinito rostro de la divinidad absoluta. Por lo que el manifiesto filosófico *Del infinito* plantea desde luego ese reconocimiento a la naturaleza que la tradición aristotélica-cristiana ha injuriado. Es por esto que la cuestión de la vida infinita es una restauración de la dignidad que florece en la revocación de todo el dogma trinitario que lo ha ocultado. El ocultamiento quizás es el efecto de una componenda a beneficios de unos pocos en desmedro del bienestar de la providencia cósmica.

La vida infinita también se plantea en términos de inmortalidad a través de la mutación de los cuerpos, expresión de regeneración de la vida inmanente a la sustancia material infinita.

“Si esta tierra es eterna y perpetua no lo es por la consistencia de sus mismas partes y de sus mismos individuos, sino por la alternancia vicisitudinal de las partes que difunde y de aquellas otras que le advienen en lugar de ellas, de modo que aun perseverando la misma alma e inteligencia, el cuerpo se va cambiando y renovando constantemente partícula a partícula¹⁴⁷”.

La eternidad del universo implicaba la eternidad del mundo. En el caso de la Tierra el Nolano señala que ésta es eterna por la alternancia vicisitudinal de todo lo viviente albergada en ella. La mutación es lo que hace posible pensar en la inmortalidad de los seres en el seno de la Tierra en donde subyace un único y común sustrato material susceptible de albergar infinitas formas. La tesis de la eternidad del cosmos era planteada como crítica al paradigma adámico, en donde se planteaba la existencia de un origen monogenista. La

¹⁴⁵ Alexander Koyré plantea que Bruno sostiene una tesis relacionado a la infinitud esencial del espacio. Véase Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, p.42.

¹⁴⁶ (Bruno, 1993, pág. 111)

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.144.

infinitud no es sólo relacionada al espacio sino también al tiempo. La concepción del tiempo infinito en Bruno brega contra el tiempo que se fundamenta en el origen como mancilla, en donde la especie humana se plantea como una experiencia sacrificio con vistas a la redención y vida eterna.

El origen del género humano es planteado por Bruno como una generación espontánea *ad aeterno* del cual germinan –al igual que dentro de todo el universo existen innumerables especies– innumerables razas diseminadas en distintos espacios dentro la Tierra.¹⁴⁸ La tesis poligenista recupera el reconocimiento de la diversidad que existe en acto en todo el universo, cuestión que no exime al género humano en cuanto es el efecto natural de la eternidad del universo, cristalizada en diferentes razas, con culturas propias, esparcidas y distanciadas de manera natural. En *Del infinito* sugiere

“Dejo a un lado que vemos por experiencia que es para bien de los seres vivos de este mundo que la naturaleza ha separado por medio de mares y de montes las naciones, a las cuales como consecuencia del advenimiento del comercio por artificio humano nada bueno se les ha añadido con ello, sino más bien arrebatado, dado que por el contacto recíproco antes se duplican los vicios que incrementarse puedan las virtudes¹⁴⁹”.

El poligenismo se conserva en las fronteras naturales que separan a culturas de otras, por lo que el descubrimiento de América y posterior invasión por Europa es mirada con reticencia por Bruno, puesto que detrás de ello existían intereses pecuniarios totalmente deleznable que no contribuyen al ennoblecimiento de la humanidad¹⁵⁰. Toda ese elogio que tenía la navegación en el siglo XVI es visto por Bruno con reticencias. Es por esta razón que Bruno no es un pensador eurocentrista¹⁵¹. *La nova filosofia* será la encargada de liberar al universo de falsas quimeras que enlodan su imagen tanto o igual como se ha enlodado a la Tierra–comprendiéndola como mera sentina dentro del universo–. Además será la encargada de revocar la fantasía de imaginar al universo gobernado por una divinidad trascendente con

¹⁴⁸ Véase Granada, M.Á., “Giordano Bruno y la eternidad del mundo”, *Endoxa: series filosóficas*, n°31, Madrid, 2013, pp. 349-371.

¹⁴⁹ (Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, 1993, pág. 239)

¹⁵⁰ En *la cena de las cenizas*, Bruno critica la colonización de América. Cfr. «Los Tifis [colonizadores] han encontrado la manera de perturbar la paz ajena, de violar los genios patrios de las regiones, de confundir lo que la providente naturaleza había separado, de duplicar mediante el comercio los defectos y a añadir a los de una los vicios de otra nación, de propagar con violencia nuevas locuras y enraizar insanias inauditas allí donde no había, concluyendo al final que es más sabio quien es más fuerte de mostrar nuevos afanes, instrumentos y arte de tiranizar y asesinar los unos a los otros”. Bruno, G., *La cena de las cenizas*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 45-46.

¹⁵¹ El comentario de Granada respecto a la crítica bruniana a la moral cristiana-protestante es muy pertinente« [la sociedad europea, enferma del «veneno» difundido por el cristianismo en general y la Reforma protestante en particular, regeneración que será la obra de un poder político (como el detentado por Isabel I de Inglaterra) aliado de la filosofía (bruniana) e iluminado por ella. Bruno suele poner la Reforma a la protestante, reafirmación del núcleo nocivo del cristianismo, como ejemplo de la crisis moral y social europea, siendo la referencia a la colonización americana casi una *hápax* en los diálogos italianos». Véase Granada, “El lugar de la *Cena* en la obra unitaria de los diálogos”, p. CVII, en (Bruno, *La cena de las Cenizas*, 2015).

vistas de un proyecto escatológico que se plantea fuera de la *unigenita natura*. El proyecto ético-filosófico reside en la recuperación de la dignidad de la infinitud poligenista homogéneo –no jerarquizado– inmanente a todo lo viviente. Este proyecto será desplegado no solamente por medio de una reforma mental que revoca un falso y obsoleto paradigma, sino que además será desplegado como un proyecto de reforma ético-moral con beneficios a la propia perfección de la naturaleza.

Si nos detenemos en unos pasajes de la *Expulsión de la bestia triunfante*, identificaremos la esa recuperación de la dignidad ontológica de los infinitos seres, tanto en su función orgánica como en su determinado papel que los dioses le endosan a todas las entidades – aun en aquellas que en apariencia resulten ínfimas– en el universo infinito. Sólo así podremos comprender que la divinidad solamente se puede comunicar a través de la multiplicidad, y es a través de ese vínculo íntimo que podemos comprender la restauración ético-filosófico del todo cuanto puede existir en el universo viviente.

“Todo, pues, por mínimo que sea, está bajo una providencia infinitamente grande; cualquier minucia por muy insignificante que se quiera es importantísima en el orden del todo universal, porque las cosas grandes están compuestas por de las pequeñas y las pequeñas de las pequeñísimas y éstas a su vez de los átomos y mínimos¹⁵².”

De acuerdo a lo mencionado, los seres, en la lógica de una matriz infinitista¹⁵³, mantienen un estatuto ontológico indiferenciado en el universo infinito, y se dimite naturalmente la idea de que algún ser pueda apropiarse de algún centro.

Un ejemplo de ello es que el estatuto ontológico de cualquier ente rebasa incluso la proyección de nuestra imaginación sensible en tanto imaginamos devenir sistemas planetarios similares al nuestro, y por tanto nos inclinamos limitadamente a representarnos una realidad desde nuestro propio mundo. Bruno excede toda representación personal que podría existir en torno a los demás seres y lugares allende de nuestra constelación.

“en él hay infinitos mundos semejantes a este y no diferentes en género de éste, puesto que no hay razón ni falta de capacidad natural, quiero decir de potencia tanto activa como pasiva por la cual —igual que los hay en este espacio en torno a nosotros— no los haya también en todo el otro espacio, que por naturaleza no es diferente ni distinto de éste¹⁵⁴.”

El monismo característico de la naturaleza nos invita a pensar una apertura infinita a la alteridad¹⁵⁵. En la absoluta inmanencia del universo todas las entidades forman parte de

¹⁵² Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, Barcelona, Altaya, 1995, p.160.

¹⁵³ En este caso, el «todo universal».

¹⁵⁴ Bruno, 1993, *óp.cit.*, p. 226.

¹⁵⁵ El monismo patente en el pensamiento de Bruno no impide la realización de las infinitas entidades inmanentes al universo, dado que les atribuye una naturaleza común, a pesar de las distancias y de las diferencias que en apariencia se podrían expresar.

una única naturaleza común. Esa apertura a la infinita alteridad Bruno lo explicita en que finalmente su reivindicación de lo infinito es la recuperación de alteridades olvidadas, de formas de vidas que no han sido pensadas por manipulaciones históricas caliginosas.

La importancia de esta reivindicación es que el pensamiento bruniano cuestiona a toda la filosofía occidental que ha interrogado siempre el ser a partir de una cesura que jamás ha cesado en involucrar a una ontología policial que ha capturado lo infinito¹⁵⁶ no sólo en su abstracción, sino que ha degenerado en la captura y apropiación de su vida encarnada en el universo infinito, su manifestación –*fatum*–, esto es, aquello que ha hablado eternamente de la divinidad inapropiable.

Bruno ha problematizado, con la restauración del universo infinito, la cuestión de la dignidad de la no sólo en relación con su dignidad en el espacio, sino que además en relación con su legitimación ética-política. Dignidad y legitimación de la vida que ha sido cuestionada por Bruno, al establecerse como una exclusión histórica, que se ha ejercido violentamente contra la comunidad infinita de la vida –*zoé*– a partir del dispositivo aristotélico que, no la incluye en su diversidad como parte legítima y esencial de la comunidad de la vida política. Ahora bien, claramente esta reivindicación de la vida infinita rebasa los márgenes de la vida en tanto es un conjunto de sujetos que pertenecen a una determinada comunidad humana. El universo infinito es, por el contrario, la total animalización de la existencia que está incluida en una comunidad natural animista, comprendida a partir de un único principio que la produce y se expresa por medio de ella, esto es, el intelecto primero¹⁵⁷. Todo lo viviente variopinto, incluso por pequeño que sea, tiene un sentido y su lugar correspondiente en el universo infinito, investida de *sindéresis*, vale decir, de la capacidad de juzgar rectamente conforme a su naturaleza. Y, sobre todo, está comprendida como forma de vida extendida al infinito, dado que está íntimamente vinculada a un intelecto universal y por ende es expresión de la infinita creación del universo.

¹⁵⁶ En Bruno presentado como Dios absoluto y máximo.

¹⁵⁷ Bruno plantea en *Lampas tringinta statuarum*, que el intelecto primero es un principio inmanente a todas las cosas, y que ninguna de las cosas particulares puede tener una proporción igual a él. También lo relaciona con el hijo de Dios, dado que se comprende como la fuente de las ideas y la idea de las ideas. «Se dice el primer intelecto individual porque está en todas partes en su totalidad; el Padre, por otro lado, se define individualmente porque es absoluto en comparación a las demás cosas; definiendo absoluto, no digo que debamos creerlo como un principio separado de las cosas, sino que es un principio presente en todas las cosas de acuerdo con un modo de ser más eminente». Bruno, G., *Opere magiche*, Milano, Aldelphi, 2000, p.1041

§ I.6. Del impostor o de la persona de Cristo

Una de las críticas más importantes de Giordano Bruno es la que está relacionada con el dogma cristológico¹⁵⁸. En la tradición cristiana la encarnación está directamente relacionada con la figura de Cristo, de manera que la crítica bruniana al dogma de la Encarnación es una crítica inseparable de Cristo¹⁵⁹. Bruno niega, por ende, el dogma de la Encarnación de la segunda persona de la Trinidad, por la razón de que blasfema contra la ley divina inmanente a la naturaleza infinita, única y verdadera mediadora entre lo humano con la divinidad. Incluso el dogma de la Encarnación injuria la dignidad de la divinidad cristalizada en los innumerables mundos e infinitas revoluciones celestes que operan y glorifican la majestad divina en el orden natural¹⁶⁰. Por otro lado, si Cristo es ontológicamente ajeno a la esfera de la divinidad, dado que es humano, entonces –para Bruno– no es más que un astuto y un formidable impostor.

La inserción de Dios en la singularidad finita de un hombre en medio del universo será instaurada como dogma, es decir, como una verdad revelada irrevocable que tiene que ser custodiada aun imponiendo la tortura y la pena capital contra todo aquello que intente destituirlo. Giordano Bruno muere el 17 de febrero de 1600 quemado en la hoguera por no adjuar respecto a su negación del dogma de la Encarnación¹⁶¹. Es por esta razón la necesidad de examinar algunos rasgos respecto a la cuestión de Cristo que inviten a la reflexión respecto a la inicua condena contra Bruno producto de la intolerancia religiosa.

Como prolegómeno es necesario sostener que la imagen de Cristo en el pensamiento de Bruno es una imagen deleznable. La razón estriba en que Cristo representa una imagen invertida del Hijo en la Trinidad, de manera que está inmiscuido –según la alternancia vicisitudinal– en la supremacía del mal y de la oscuridad cristalizada en una falsa filosofía,

¹⁵⁸ Del dogma cristológico o de la Encarnación. Del latín *incarnatio*. La tradición cristiana ha detentado la cuestión de la encarnación como dogma, en donde el Hijo del Dios se hace carne. De este modo Cristo asume una naturaleza divina y humana a la vez.

¹⁵⁹ No es extraño que Bruno se autoproclamara como una especie de anticristo. Alfonso Ingegno explica que « [...] nos encontramos con una pregunta que resulta sorprendente, por lo tanto no es menos inevitable: es decir, uno se pregunta si el significado de su figura se coloca, de manera consciente, para el mismo Bruno, en relación con las expectativas difundidas en cuanto al año sobre la aparición del anticristo, ese anticristo que escritores como Hagecius han declarada ya nacido y quizás activo en algún lugar de Europa. Bruno, evidentemente, por las razones ya expuestas será el Anticristo por completo diferente de lo que esperaban sus contemporáneos». Ingegno, A., *Cosmología e filosofía nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p.43.

¹⁶⁰ La única divinidad que está cristalizada en las cosas del universo es Diana. Apolo está completamente ajeno y separado del universo.

¹⁶¹ Blumenberg retoma el doc. XIII de la acta del proceso –recopilado por primera vez por Domenico Berti– y plantea que gran parte del proceso contra Bruno se acentuaba en la negación de Bruno del Dogma de la Encarnación. « se muestra con mayor claridad hacia donde apuntaba lo que se echaba en cara al Nolano en un documento más antiguo –fechado el 22 de diciembre de 1592, por la época de las negociaciones para su entrega en el nuncio papal y el Senado de la República de Venecia– donde son nombradas explícitamente la Encarnación y la doctrina de la Trinidad divina como los errores heréticos más graves». Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pretextos, 2008, p. 546.

falsa religión y por lo tanto falsas leyes y directrices morales que rigen en la humanidad. Es En el periodo de las tinieblas donde aparece la figura Cristo como mitad hombre y mitad Dios que opera como intermediario entre el universo y lo divino. Asimismo el “ungido” representa el Verbo encarnado en una persona y el único sujeto histórico que se legitima a través de la promesa de la salvación y de la vida eterna por medio de él.

Cristo para Bruno representa el falso Mercurio que tiene que ser desenmascarado por los espíritus heroicos o, mejor dicho, por medio de los verdaderos filósofos, quienes representan la luz que desvela el antiguo rostro olvidado del universo.

En el diálogo III de la *Expulsión* Bruno expone su separación de la persona de Cristo, niega por lo tanto la divinidad supuesta en una persona y de los maravillosos poderes sobrenaturales que han sido achacados él. También el carácter mediador y liberador de la humanidad que presuntamente ha detentado históricamente. Ahora es necesario ratificar lo bosquejado por medio del propio Bruno.

En la *Expulsión* se emplea una reforma dentro de los cielos, en donde las constelaciones son abolidas o sustituidas por otras según el juicio y la determinación de Júpiter. Cristo está relacionado a la constelación de Orión.

“Éste [Cristo], porque sabe hacer maravillas y —como sabe Neptuno— puede caminar sobre las olas del mar sin hundirse, sin mojarse los pies, y con eso consiguientemente podrá hacer otras muchas bellas gentilezas, enviémoslo con los hombres y hagamos que le dé a / entender todo aquello que a nosotros nos parezca y guste, haciéndoles creer que lo blanco es negro, que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es una ceguera y que lo que según la razón parece excelente , bueno y optimo es vil , perverso y extremadamente malo; que la naturaleza es una puta ramera, que la ley natural es una bellaquería; que la naturaleza y la divinidad no pueden concurrir en un mismo buen fin y que la justicia de la una no está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarios; que la divinidad toda es madre de los griegos y es como una madrastra hostil a los demás pueblos, por lo que nadie puede ser grato a los dioses más que grecizando, *idest* haciéndose griego, porque el mayor criminal y holgazán que haya en Grecia, por pertenecer al pueblo de los dioses, es incomparablemente mejor que el más justo y magnánimo que haya podido salir de Roma en el tiempo en que fue república y de cualquier otro pueblo, por muy superior que sea en costumbres, ciencias, fortaleza, juicio, belleza y autoridad.¹⁶²”

Cristo en los ojos de Bruno es un mago que opera por medio de las ilusiones. Los dioses dialogan en torno a Cristo y lo presentan como un personaje astuto, embaucador y que principalmente opera en la multitud por la ausencia recurrente en ésta de inspección racional y de su inclinación común en ésta a la creencia producto de una imaginación que

¹⁶² Bruno, G, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Altaya, 1985, p. 282.

crea fantasías sin tomar un mayor examen racional de la imagen presentada. Bruno plantea que el mago puede incluso trastocar valores y manipularlos a beneficios de unos pocos, como el hecho de hacer creer que la divinidad es exclusiva sólo para algunos olvidando la divinidad de otros pueblos que pueden presentar un desarrollo moral aún mayor. ¿No fue así la sustitución de los dioses paganos por la exclusividad de un único Dios en el cristianismo?

Las maravillas que Cristo sabe hacer cumplen una función distractora y enajenante respecto a la verdadera realidad de las cosas. Es capaz de invertir nociones e imponer una falsa imagen de ellas con vistas al beneficio propio o de algunos¹⁶³.

Las astucias de Cristo pueden incluso zaherir el virtuosismo que ha pregonado la filosofía, puede persuadir a los estultos que la filosofía es enemiga de la humanidad y disponer a la multitud contra ella.

“Con todo esto persuadirá que la filosofía, toda contemplación y todo magia que puede hacerles semejantes a nosotros, no son más que locuras, que todo acto heroico no es más que bellaquería, y que la ignorancia es la más bella ciencia del mundo porque se adquiere sin fatiga y no deja el ánimo afectado de melancolía¹⁶⁴”.

La ilusión o fantasía manipulada por el «ungido» incluso puede ir a contrapelo de la filosofía e injuriarla como una especie de locura, por lo que el sujeto que la ejerce, vale decir, el filósofo no es más que una especie de sujeto inmoral y por lo tanto dañino para la humanidad. Las manipulaciones del mago pueden hacer ver en la multitud que la «holgazanería» no es un vicio sino una virtud, de modo que persuade que ese pequeño grupo de holgazanes están investidos de glorificación por parte de la ciega multitud. El Nolano tiene una visión totalmente averroísta respecto a la búsqueda del conocimiento, cuestión que no está expedita para todo sino sólo a unos pocos¹⁶⁵. Sin embargo, el mago puede hacer que se piense lo contrario.

El «ungido» es por lo tanto el gran impostor dentro de las bases culturales de toda la cultura occidental. Es así como por medio de la diosa Minerva Bruno ratifica la existencia del impostor.

¹⁶³ Según la interpretación de Miguel Ángel Granada, los griegos representan en estos pasajes el «Nuevo Israel, el Israel espiritual, el pueblo de Dios en virtud de la justicia de la fe que ya no es privativo del pueblo judío. Dios, la divinidad es pues padre (madre) del vaso de elección o misericordia y madrastra del resto de la humanidad (vaso de oprobio). La contraposición es por tanto, entre el pueblo de Cristo –que se cree justo en virtud de la fe con independencia de sus obras– y la humanidad pagana tipificada en el esplendor del ciudadano íntegro y virtuoso de la Roma republicana». *Ibidem*, pp. 282-283

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 283.

¹⁶⁵ El especialista español en Giordano Bruno, Miguel Ángel Granada, señala que « [...] la reivindicación y restauración de la Filosofía como vía auténtica de conocimiento y unión con la divinidad, en la medida en que es posible al sujeto humano por medios naturales, y tal cosa es posible sólo a aquellos pocos hombres que viven a nivel del intelecto». Granada, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 169.

“ [...] en cuanto a esos impostores, que su falsa reputación –que está basada en la ignorancia y bestialidad de quien los reputa y estima– sea para ellos honor antes que su confirmación de su indignidad y sumo vituperio. Al ojo de la divinidad y verdad importa que uno sea bueno y digno, aunque ninguno de los mortales lo reconozca; pero que algún otro falsamente llegue hasta el punto de ser estimado dios por todos los mortales, no por eso se le añadirá dignidad alguna a él, porque tan sólo viene hecho por el destino instrumento y signo por el que se vea la indignidad y locura de todos aquellos que lo estiman es tanto mayor cuanto más vil, innoble y abyecto es él mismo¹⁶⁶”.

Los conocidos milagros de Cristo para Bruno no son milagros sino habilidades relacionadas a la astucia. Júpiter menciona que es necesario que Cristo participe en la mundanidad, dado que desnudará allí su verdadero rostro¹⁶⁷.

En otro aspecto, según el erudito español, Miguel Ángel Granada, es que Giordano Bruno fue un filósofo que leyó a Erasmo de Rotterdam, en sus estancias en el convento dominicano de San Domenico Maggiore de Nápoles, de manera que la influencia erasmiana tuvo incidencia en cierto modo en su pensamiento¹⁶⁸. Ahora bien, también agrega que existe un «rechazo decidido por parte de Bruno de la noción erasmiana (enraizada por lo demás en la tradición patristica) de *Philosophia Christi* como lógico relato de su decidida y polémica reivindicación de la *Filosofía* en el sentido fuerte que el término posee en la tradición racionalista griega¹⁶⁹». Bruno es el filósofo renacentista anticristiano por excelencia en el Renacimiento. Su proyecto filosófico, de hecho, revoca completamente la figura de Cristo en la *Nova filosofia*. Incluso en la figura del Sileno –propio de la literatura europea del Renacimiento– Bruno se distancia de Erasmo en la concepción del estereotipo del Sileno.

La figura del Sileno –de origen platónico– ha estado relacionada con la apariencia que vela una verdad latente. De hecho, el Sileno representa esa disociación entre la aparente exterioridad y la verdadera realidad interior. El Sileno representa lo que en el fondo no es. En Erasmo el Sileno puede estar invertido, por lo que puede representar al seductor que embauca a la multitud un con presencia en apariencia bella y valiosa, pero en el fondo carece de ello. En cambio un Sileno auténtico puede ser visto en Sócrates, dado que externamente no tenía la mejor apariencia y sin embargo en su realidad interior era de un

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 284.

¹⁶⁷ « Júpiter. —Quiero que vaya allá abajo y ordeno que pierda todo poder de hacer bagatelas, imposturas, habilidades, gentilezas y otras maravillas que no sirven para nada, porque no quiero que con todo ello pueda llegar a destruir ese tanto de excelencia y dignidad que se halla y consiste en las cosas necesarias a la republica del mundo, cual veo hasta qué punto puede ser engañado con facilidad y resulta por consiguiente proclive a las locuras y propenso a toda clase de corrupción e indignidad”. *Ibidem*, p. 285.

¹⁶⁸ Véase Granada, M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 157-160

¹⁶⁹ Granada, 2005, *óp.cit.*, p. 156.

alma esencialmente bella. Erasmo piensa que Cristo también es un Sileno auténtico, afirmación que será ridiculizada por Bruno, dado que el filósofo ve en Cristo un Sileno invertido, esto es, un seductor de la multitud, tal como se ha expresado implícitamente en los pasajes citados de la *Expulsión*. ¿Cristo no ha sido el Sileno invertido más peligroso en nuestra cultura occidental? En los ojos de Bruno, inevitablemente. La doctrina cristiana ha suplantado la antigua sabiduría y acervo moral de la antigua Roma republicana. Ha suplantado las virtudes por vicios y ha blasfemado en contra de los dioses arrojando exclusivamente las fuerzas divinas ahora concentradas y detentadas en la imagen de un solo Dios.

Por último, es importante bosquejar un aspecto muy importante en el pensamiento del Nolano respecto a la problemática de Cristo. Reside en la cuestión de la *mediación*. Cristo habría afirmado que él es el único camino y la única mediación hacia verdad y desde luego también el mesías que permite la salvación. En el evangelio joánico se explicita una tesis clave que desnuda esta suplantación: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí (Juan 14,6)».

La denuncia de Bruno contra Cristo reside en que éste se habría arrogado tanto la dignidad como el único lugar que hace posible la mediación entre lo humano y lo divino cuando de verás ese título le pertenece al universo infinito¹⁷⁰. El dogma de la Encarnación ha suplantado la dignidad que en su origen le corresponde al universo. Esto quiere decir que ha falseado la única y verdadera encarnación plasmada no en una persona sino en los innumerables astros vivientes que glorifican a través de sus movimientos la magnánima majestad divina.

En Bruno la naturaleza es una e infinita, por lo que no existe una cesura ni ontológica ni cosmológica que pueda hacer pensar de la posibilidad de una dimensión que esté por sobre ella. La parusía está fundamenta en la promesa de la redención que tendrá que ser efectuada en la segunda venida Cristo. La promesa de comunión con la divinidad entonces sólo puede estar mediada por el mesías¹⁷¹. En cambio en Bruno la experiencia de una liberación y perfección sólo puede ser dada dentro de la naturaleza infinita y donde lo humano no es más que una mera expresión de la infinita y eterna mutación desplegada en todo el universo.

¹⁷⁰ Bruno se distancia radicalmente de Nicolás de Cusa, puesto que Cusa piensa que la mediación es sólo por medio de Jesús. Cfr. « Veo, después mi Dios, que tu Hijo es el medio de unión de todas las cosas, de modo que todas, mediante tu Hijo, puedan encontrar reposo en ti. Y veo que Jesús bendito, hijo del hombre, está unido de modo excelso a tu Hijo, y que el hijo del hombre no puede estar unido a ti, Dios Padre, más que mediante tu Hijo, mediador absoluto». Cusa, N., *La visión de Dios*, Navarra, Eunsa, 2009, p.126.

¹⁷¹ Rodrigo Karmy colige que « [...] el Hijo pre-existía en una trinidad inmanente que solo a partir de la encarnación se configura al modo de una trinidad económica. O, lo que es equivalente, que precisamente porque el Hijo eterno de Dios ha sido engendrado por el Padre es que puede convertir la historia humana en la historia de la salvación». Karmy, Rodrigo, *Políticas de la excarnación*, para una genealogía teológica de la biopolítica, Buenos Aires, Universitaria, 2013, p. 89.

Podríamos tomar un ejemplo del capítulo anterior, en *Del infinito* el Nonalo explícita no sólo un mero manifiesto filosófico y cosmológico, sino que además plantea la defensa de la vida infinita y la consecuente delación bruniana contra la usurpación de la divina dignidad que los dioses le otorgan a ella. La cuestión de la defensa universal de la vida es una crítica implícita profunda al dogma de la Encarnación, puesto que la verdadera encarnación para Bruno fue suplantada por el cristianismo y atribuida exclusivamente a una persona extraordinaria, esto es, Cristo –impensable y contradictorio con el pensamiento bruniano–.

El dogma de la Encarnación, pregonado históricamente por el cristianismo incluso es presentado como blasfemia contra la suma divinidad, dado que sólo por medio de la encarnación no humana y por lo tanto impersonal, esto es, el universo infinito, es posible comprender la espiración de lo divino que transfiere su infigurable rostro por medio del Hijo-Verbo y se regocija en él. Es por esta razón que la constelación de Orión-Cristo tiene que ser revocado del paisaje cósmico, dado que sería el preámbulo que hace posible luego la expulsión de la bestia triunfante o, que es lo mismo, la expulsión del cristianismo de las bases culturales que subyacen en Occidente.

Lo que históricamente estaba encarnado en la persona ahora deviene encarnación en la naturaleza infinita de suyo eterna y en constante mutación, por lo que la transposición de la encarnación en el esquema cosmo ontológico bruniano opera como una desescatologización y descristianización de la noción latina *encarnatio*.

En este sentido, Bruno plantea un averroísmo en su propuesta destituyente la impronta de Cristo. La razón estriba en que sólo a través de la naturaleza el sujeto intelectual puede alcanzar la perfección la felicidad sin esperar la parusía. La naturaleza ejerce una función mediadora y entre el sujeto que conoce filosóficamente y Dios. Sólo esta mediación está dada en el examen racional de la naturaleza infinita, empresa que sólo es exclusiva de unos pocos¹⁷².

La encarnación implica también la transferencia de la mente del Padre en el Hijo, es decir, Intelecto primero-universo infinito. Asimismo, en el plano cosmológico el universo no puede ser distinto de la esencia del Padre. Si la divinidad es infinita y eterna el universo es lógicamente infinito y eterno. Cualquier cosa finita es imperfecta y sólo lo infinito es perfecto, de manera que comprender que Cristo consustancial al Padre en su divinidad y consustancial al Hijo en su humanidad es una fantasía cercana a la locura y blasfema contra la infinita potencia divina encarnada en todo el universo, la única sustancia.

¹⁷² El comentario de Granada esclarece está problemática de la necesidad de la encarnación en el universo infinito. « ¿Cómo puede desempeñar este papel fundamental de mediador? Sencillamente porque en *infinita* en acto y además porque su infinitud es *homogénea* y *necesaria*» (Granada, La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno, 2005, págs. 187-188)

Otro aspecto importante es la relación del universo con el Verbo. Esto implica que el universo infinito es la *expresión necesaria* de Dios¹⁷³. Sólo por medio de la encarnación cósmica es posible la vía y unión con lo divino. El universo es la verdadera medialidad y fuente de vida que encamina hacia la verdad; y no Cristo. En el universo infinito es posible resarcir esa fractura entre el inapropiable Apolo y las cosas. Por todo lo mencionado, la figura de Cristo deberá ser obliterado en la *nova filosofia* bruniana.

¹⁷³ «[...] Dios es infinito, pero también el universo es infinito, porque sólo si es infinito puede ser “imagen” y “retrato” de Dios, su expresión y manifestación». *Ibidem*, p. 188.

§ 2. LA IMAGINACIÓN EN LA GNOSEOLOGÍA Y COSMOLOGÍA BRUNIANA

§ 2.1. Antecedentes

Frances Yates en *The art of memory*¹⁷⁴ planteaba el íntimo vínculo de Giordano Bruno con el *arte de la memoria*. El arte de la memoria está relacionado principalmente con las imágenes y por lo tanto con la imaginación. Ahora bien, el sesgo de Yates es ver en Bruno un mago exclusivamente hermético, soslayando la relación del Nolano entre imaginación y Naturaleza.

“De este modo el arte clásico de la memoria, en la verdaderamente extraordinaria transformación renacentista y hermética en la que hemos visto en el sistema de la memoria de *sombras*, ha pasado a ser el vehículo para la formación de la psique de un místico hermético y mago. El principio hermético de la reflexión del universo en la mente, como experiencia religiosa, se organiza mediante el arte de la memoria convirtiéndose en una técnica mágico- religiosa para aprehender y unificar el mundo de las apariencias por medio de la ordenación de imágenes significativas¹⁷⁵”.

Giordano Bruno no intentó jamás presentarse como mago hermético sino como filósofo de la naturaleza. Por lo que su pensamiento tiene una matriz profundamente naturalista. Además la Naturaleza tiene una esencia profundamente anímica, dado que el alma del mundo opera dentro de ella y desde la matriz natural todo se vivifica.

Yates fue una estudiosa de filosofía del Renacimiento y del hermetismo del siglo XVI, quizás por eso que vincule a Bruno con el hermetismo. El error de Yates fue olvidar al filósofo de la naturaleza tal como lo fue Girolamo Fracastoro. Eso lleva a ver a Bruno como un filósofo aún más oscuro y olvidar en consecuencia al filósofo de la imaginación que fundamentaba su base teórica principalmente en la naturaleza animada. ¿No es sino la teoría del universo infinito una teoría física? Bruno, de este modo, está más cercano al epicureísmo, estoicismo, que planteó una filosofía de la naturaleza inseparable de una forma de vida.

¹⁷⁴ Yates, F., *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 253.

Sin embargo, Yates una de las primeras historiadoras inglesas que se interesó por actualizar la ausencia bibliografía histórica del pensamiento de Bruno, y eso es digno de estimación.

Yates, agregaría, fue una historiadora que identificó en el pensamiento de Giordano Bruno la cuestión de la imaginación. Nótese en los siguientes pasajes:

“Estas páginas tuyas son una especie de manifiesto sobre la primacía de la imaginación en el proceso cognitivo, negándose a verlo como dividido en muchas facultades, sino como un todo unido. Distingue ciertamente cuatro grados de conocimiento (influido por Plotino), a saber, sentido, imaginación, razón, intelecto, pero pone mucho cuidado en abrir puertas entre ellos y en abolir las divisiones arbitrarias¹⁷⁶”.

Yates identificó que todas las facultades en la dimensión gnoseológica del sujeto, provienen de una única fuente que se expresa por medio de ellas, me refiero al intelecto primero, la primera facultad del alma del mundo que opera en todas las cosas aun en la los aparatos psíquicos.

Además Yates enseña que Bruno « [...] era la misión de Bruno pintar y modelar el interior, enseñar que el artista, el poeta y el filósofo son una misma cosa, pues la Madre de las Musas es Memoria¹⁷⁷». El legado de Yates es su actualización historiográfica, y el olvido de Yates es la de ver a Bruno como filósofo sin más.

Filósofos como Paolo Rossi han planteado la evidente incompreensión del Bruno de la «lógica fantástica» y de lo baldío que ha sido –en este campo– la investigación. Rossi entrega pistas e ideas para encaminarse en el estudio del arte de la memoria y en el estudio de la imaginación, y así revitalizar a Bruno como el filósofo de las imágenes que cesan de mutar en el infinito.

Existe en Italia una obra notable de la fallecida brunista Nicoletta Tirinanzi. Un cáncer terminó tempranamente su vida. Sin embargo, ha dejado un hermoso legado plasmado en su monografía titulada *Umbra natura, l'immaginazione da Ficino a Bruno*. En aquella obra Tirinanzi vincula al Bruno filósofo con la imaginación y la naturaleza, aunando en ellas toda la expresión infinitista propio de los ritmos de la vida. También la vinculación entre la imaginación con la problemática política y ética. Es una obra muy sugerente que es necesario visitar. Aquí, una las tesis principales que se abarcan en su obra:

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 309.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 360.

“El *vultus* , la aparición constante de formas e imágenes, es sin embargo el principio que media el intercambio de fuerzas entre la vida universal y el mundo humano. Esta persuasión, a su vez, surge de un nudo teórico fundamental en el pensamiento de Bruno. Los rostros de las cosas, como hemos visto, se expresa exclusivamente en el horizonte umbrátil de la naturaleza. La sombra, por tanto, es la matriz de la que surgen innumerables combinaciones de figuras y personajes. Y consecuentemente, es en el sombra donde se injerta la tensión, en un momento, la tensión comunicativa del principio creador y la actividad civil del filósofo¹⁷⁸”.

Las imágenes son las mediadoras entre el primer principio y lo humano, es en ella donde el filósofo debe inclinar su mirada. El objeto de contemplación por antonomasia es la naturaleza. Toda actividad política está circunscrita dentro de la sombra del universo infinito.

La sombra, dirá Tirinnanzi, «es la raíz del lenguaje de la vida y de la filosofía. Y es la imaginación el instrumento fantástico preferido por los sabios para revelar la umbrátil natura¹⁷⁹». ¿Por qué la imaginación no fue la Facultad en la época moderna? En el siglo XVII la imaginación tendrá otro estatuto y otra interpretación que revocará la experiencia fantástica como una experiencia vivida e íntima de la vida. Descartes concibe el imaginar como aquello que no hace más que contemplar una imagen, la figura de una cosa corpórea.

“Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento, estrictamente considerado, no depende de lo que aún no sé si existe; ni, por consiguiente, de nada de lo que finjo con la imaginación. Y esta palabra, *finjo*, me advierte de mi error: pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo que yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen.¹⁸⁰”.

La imaginación será mirada con sospecha que hay que evitar. Descartes no asumirá la imaginación como una facultad que interpreta y descifra los ritmos de la vida. Por el contrario, será comprendida como una imagen vacía y amiga de la sinrazón.

En Descartes, el verdadero conocimiento se alcanza con la inspección de la mente que no es ni visión, ni sentir, ni imaginación, puesto que sólo ella cumple la función de juzgar; las sensaciones e imaginaciones son sólo modos de pensar, pero no es pensar en sí mismo. Si bien las ideas son como imágenes, en el sentido de que toda imagen abstrae a un cuerpo, hay ideas sin imágenes como la de Dios. Quién crea lo contrario, está siendo

¹⁷⁸ (Tirinnanzi, 2000, pág. 268)

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 269.

¹⁸⁰ . Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Ediciones Gredos, Madrid, 1997, pp.24-25.

condescendiente con los juicios del mero vulgo. Descartes admite en él nada más que mente¹⁸¹.

Cada época es un mundo o una esfera –siguiendo a Sloterdijk–, flujos de inmunidad y espacios cerrados en sí mismos. Sloterdijk señalará que:

“se tiende admitir la existencia de una especie de teoría que sabe más de la vida que la vida misma. Y que allí donde hay vida humana, sea nómada o sedentaria, surgen globos habitados, ambulantes o estacionarios, que en cierto sentido son más redondos que todo lo que puede dibujarse con círculos¹⁸².”

Por lo que la filosofía ha sido también un lugar en la ampliación del campo de batalla donde proliferan Esferas, esas creaciones espaciales, sistémicas e inmunológicamente efectivas que ayudan a la conservación de lo humano en el infinito paraje del cosmos.

Parece ser que–como señala Espósito– no sólo Bruno sino que el pensamiento italiano en general no repliega nunca en una actitud conservadora. Por el contrario, quiere proyectarse más allá del umbral de la Modernidad¹⁸³. La imaginación, de mismo modo, es el envés del paradigma inmunitario, ya que en ella la conservación se traduce en mutación de significados siempre nuevos. Será necesario ver cómo opera la imaginación en Bruno, pero antes es necesario exponer una especie de escueta genealogía que permita comprender mejor la teoría de la imaginación en Bruno.

¹⁸¹ Véase Descartes, 1997, *óp.cit*, p. 28.

¹⁸² Sloterdijk, P., *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, *Ibidem*, p. 13.

¹⁸³ Véase (Espósito, 2015, pág. 34)

§ 2.2. Del *eikón* en Platón a la imaginación soberana en Sinesio

La noción de *phantasia* –planteaba Gerard Watson– aparece por primera vez en la literatura griega gracias a los diálogos de Platón¹⁸⁴. En el *Sofista*, Platón, plantea que la fantasía estaría relacionada con el no-ser, de manera que ésta aparece como una problemática implicada directamente con la validez del discurso filosófico¹⁸⁵. En suma, en el diálogo entre el extranjero y Teeteto, surge esa problemática respecto a la legitimación de la *phantasia* en el discurso filosófico.

“Extranjero. — En cuanto sostener que el discurso es para nosotros uno de los géneros que existen realmente. Privarnos de este equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el discurso, pues si excluyéramos en absoluto de su existencia, no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada¹⁸⁶”.

Si bien en estos pasajes la cuestión de la mezcla parece ser una amenaza, no puede separarse la mezcla totalmente del discurso y por lo tanto de la filosofía. La «exclusión» de la mezcla implicaría la revocación desde luego de la filosofía. La mezcla parece ser un mal necesario para la existencia de la filosofía que es imposible soslayar. El no-ser –como género de lo diferente– se ha dispersado en todas las cosas ¿será el no-ser también partícipe del juicio y del discurso? Inevitablemente. Un poco más adelante el extranjero asevera que en la filosofía por lo tanto sí puede existir como afirmación la mentira, y por lo tanto el no-ser. ¿Qué es el no-ser en la filosofía? Precisamente la existencia de imágenes¹⁸⁷. De este modo, la imaginación en la filosofía, aparece como una intrusa que el filósofo debe identificar. En Platón la relación entre imagen e idea parece disputarse en la problemática respecto a qué es sofística y qué es filosofía¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Watson, G, *Phantasia, in classical thought*, Galway, Clódóirí Lurgan, 1988, p.1.

¹⁸⁵ Platón, Platón III, Madrid, Gredos, 2014.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 102. 260 a.

¹⁸⁷ «Extranjero. — y cuando existe el engaño, todo se llena necesariamente de imágenes, figuras y de apariencias». *Ibidem*, p.103. 260 c.

¹⁸⁸ El extranjero le afirma a Teeteto que « poco antes, se mostró, que aquél [el sofista] participa del ser, de modo que ya no podrá luchar de esa manera. Dirá acaso que algunas formas participan del ser, y que algunas no, y que el discurso y el juicio están entre las que no participan, de tal modo sostendrá enérgicamente que la técnica de hacer imágenes y la técnica simulativa, en las cuales decíamos que él estaba, no existen en absoluto, puesto que ni el juicio ni el discurso se comunican con el no-ser. Y ocurre que lo falso no existirá en modo alguno si no se establece esta comunicación ». *Ibidem*, p. 103-104. 260 e. Es quizás un atisbo de la indeterminación de la imagen respecto a la verdad como a la falsedad, de manera que el sofista no puede argumentar de la imposibilidad del no-ser en el discurso.

Platón no niega la existencia de las imágenes, pero las considera «sombras» –*skiái*– de las realidades inteligibles¹⁸⁹. La imaginación estaba más asociada a la sensación –*aisthesis*– que a la razón o a una mezcla entre ellos –*logos*–¹⁹⁰. Sería demasiado extendido espigar sobre otros sentidos posibles a la noción de imaginación en Platón; lo que intento sostener es que ya desde Platón la imaginación está situada en la problemática de la mentira y el error, pero no totalmente¹⁹¹.

En el *Filebo* Platón ilustra dos tipos de artesanos que operan en el interior del alma. Esto implicaba también la imposibilidad reducir las el alma a una mera recepción de lo sentido por el sentido común, sino también al carácter activo de ciertas operaciones que hacen del alma un lugar vivo y atiborrado de dinamismo. Sócrates intenta explicar a Protágoras que nuestra alma es lo más parecido a un libro

“Sócrates. — El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, y aquellas reflexiones relativas a ello, me parece que en tales circunstancias vienen a escribir discursos en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, pero cuando escribe cosas falsas, resulta de lo contrario a la verdad¹⁹²”.

El escribano es la metáfora del pensamiento que escribe discursos dentro del alma tanto contenidos verdaderos como contenidos falsos en nuestra memoria, por lo que la escritura interna puede permitir el acceso a la verdad como a la negación de ella. Ahora bien, luego Sócrates inmediatamente afirma la existencia de un segundo tipo de artesano interno, y que puede ser representado en la metáfora del pintor. Este segundo artesano es la imaginación¹⁹³.

La imaginación por lo tanto no sólo estaba asociada a la sensación, sino que además se extiende a la conservación de discursos e imágenes que serán luego estampadas en la memoria ya sea como verdades o falsedades. La mirada –generalmente despectiva– de Platón de la imaginación reside principalmente por esa lógica dicotómica entre lo inteligible y lo sensible. Sin embargo, la imaginación no está completamente ajena de la verdad y del conocimiento.

¹⁸⁹ «En la parte visible habrá una primera sección, la de las imágenes, y con imágenes quiero decir en primer lugar las sombras [...]». Platón, *República*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 439.

¹⁹⁰ «Y cuando ella se presenta a alguien no de por sí, sino a través de la sensación, ¿habría una forma más correcta de denominar a esta experiencia que con el nombre de la imaginación». *Sofista, óp.cit.* p. 111. 264 a.

¹⁹¹ Ricoeur plantea que « es importante observar desde el principio que nos topamos con la noción *eikōn*, solo unida a la de *phantasma*, en el marco de los diálogos que hablan del sofista y, a través de este personaje, de la sofística misma y de la posibilidad propiamente ontológica del error». Ricoeur, P. *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 24.

¹⁹² *Ibidem*, p. 246. 39 a.

¹⁹³ « Sócrates. — Un pintor, que después del escribano traza en el alma las imágenes de lo dicho. ¿o no ocurre así en nosotros? ». Platón III, 2014 *óp.cit.*, p. 246. 39 b.

La noción de *phantasia* será profundamente incorporada en el neoplatonismo. Sinesio de Cirene en el *Tratado sobre los sueños* plantea de la importancia de la imaginación respecto a la condición de posibilidad del conocimiento divino. Afirma que antes de todo conocimiento discursivo e intelectual preexiste un conocimiento fantástico derivado de la imaginación.

“Pues bien, lo mismo que nada conocemos de la actividad del intelecto antes de que éste comunique su fuerza gobernante al órgano común, esto es, el alma, y lo mismo que todo lo que no llega al alma le pasa desapercibido al ser vivo, así tampoco aprehendemos nada de lo que hay en el alma primera antes de que lleguen sus improntas a la fantasía¹⁹⁴.”

Las imágenes son «improntas» esenciales para la generación de cualquier conocimiento. Si bien Sinesio reconoce que la imaginación también puede engañar, es el único atrio que permite la comunicación con los dioses por la mediación de los sueños¹⁹⁵. Sinesio agrega que la imaginación a través de los sueños permite proyectar dentro del alma del sujeto las visiones más perfectas, de manera que la imaginación en el neoplatónico opera como un órgano articulador entre el cosmos y la divinidad en sí misma incomunicable¹⁹⁶. En Sinesio la imaginación se explicita como intermediaria del conocimiento y de las verdades divinas.

“Y si alguien considera grandiosa esa elevación, pero no tiene confianza en absoluto en que a través de la fantasía pueda conseguirse aquella feliz unión, que escuche los oráculos sagrados (oráculos caldeos) y lo que dicen sobre los diferentes caminos. [...] Conforme a la manera por la que es posible acrecentar la semilla interior, dicen: «a unos les concedió aprehender por la naturaleza el símbolo de la luz; a otros, incluso durante el sueño, les implantó el fruto de su fuerza»¹⁹⁷.”

Sinesio reconoce en los sueños la función didáctica que ellos cumplen en el sujeto. Sin embargo, parece ser que en los sueños los que enseñan no son los humanos sino los dioses. Es por esta razón –afirma Sinesio– que no sería lógico menospreciar a la imaginación ya que por medio de ella es donde los dioses «implantan el fruto de fuerza», por lo que no sólo es un mero enseñar, sino que se presentan imágenes en los sueños como un regalo divino.

¹⁹⁴ Sinesio, *Himnos y tratados*, Madrid, Gredos, 1993, pp. 259-260.

¹⁹⁵ « Acaso este género de percepción no sea muy válido, pero lo cierto es que a través de él nos ponemos muchas veces en relación con los dioses, que nos amonestan, nos dan sus respuestas y, por lo demás, cuidan de nosotros». *Ibidem*, p. 260.

¹⁹⁶ « cuando [el sueño] le abre al alma el camino hacia las más perfectas visiones de los seres –cosa que ella jamás había pretendido, ni siquiera había puesto su pensamiento en tal ascensión– eso sería lo más sublime para los seres vivos [...]». *Ibidem*, pp. 260-261.

¹⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 261

Sinesio advierte que: « pero esto sólo ha de ser tenido en cuenta por nosotros como indicativo del aprecio que merece la vida de la fantasía frente a quienes no reconocen el mínimo valor en ella¹⁹⁸». La imaginación de este modo estará relacionada como articuladora entre lo divino y lo terrenal, al menos en el neoplatonismo, dando un salto teórico importante respecto a lo que Platón insemínó.

La importancia del neoplatonismo en la teoría de la imaginación tendrá resonancias luego en el pensamiento medieval como renacentista. Incluso en Giordano Bruno –como se verá más adelante– reconoce el estatuto positivo de la imaginación tanto en la gnoseología como en la cosmología. El neoplatonismo reivindicó en la Antigüedad tardía la importancia del sentido interno –donde la imaginación cumple un papel fundamental– en la cuestión del conocimiento y en la comunicación extática con lo divino. Así la imaginación en Sinesio será la mirada interior por excelencia que contempla hacia lo divino¹⁹⁹.

Otra tesis de Sinesio, muy significativa, es que ve en la imaginación una especie de soberanía sobre los demás sentidos, por lo que no es casualidad que use la palabra «señor» para señalarla.

“Y es que éste es el sentido de los sentidos, porque el espíritu representativo es el órgano sensorial más común y el cuerpo primero del alma. Está él escondido en el interior y ejerce el mando sobre el ser vivo, como desde una acrópolis, pues en torno a la fantasía, la naturaleza fundó toda la actividad de la cabeza. El oído y la vista no son sentidos, sino órganos auxiliares del sentido general y, como porteros del ser vivo, anuncian a su señor lo que de puertas afuera se percibe y son ellos lo que golpean las puertas de los órganos sensoriales externos. Y ese sentido general es perfecto y completo en todas sus partes. Oye con el espíritu entero y con él entero ve y ejecuta todo lo demás²⁰⁰”.

La imaginación por tanto patentada como una facultad soberana que no está exenta de una naturaleza espiritual, se dispersa también en toda la entidad natural viviente²⁰¹. Sólo en la imaginación se genera la «la percepción inmediata», la «percepción más real» y la «percepción más divina» por sobre la los sentidos exteriores. Una imaginación en cambio limitada por los sentidos escabulle la realidad de la naturaleza, de su inmensidad inabarcable que desborda todos los sentidos. Giordano Bruno siglos después en *Del infinito*

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 262

¹⁹⁹ “Nada hay, en efecto, entre las cosas visibles más divino ni más común a todos que el sol. Y si ver con los propios ojos a Dios es un acontecimiento dichoso, captarlo por medio de la fantasía es una visión aún más estimable». *Ibidem*, p. 262

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 262.

²⁰¹ Toda esta teoría de la imaginación relacionada con la pneumatología incidirá inequívocamente en los tratados de amor que proliferaron en el Renacimiento, aunque también los poetas sufes incidieron en ese fenómeno erótico medieval llamado por los historiadores «amor cortés».

explicitará la corrupción de los sentidos y de su imperfección frente a la infinitud de la naturaleza –contemplada y examinada sólo por una imaginación regulada según las regulaciones de la naturaleza y de la razón–²⁰².

La corrupción de los sentidos externos –planteaba Sinesio– se evidencia por la incidencia de alguna enfermedad, por el medio en donde el sujeto habita, por las distancias espacio-temporales entre los objetos o simplemente por deficiencia misma de los sentidos. Por todas estas razones, los sentidos pueden engañar. Sinesio plantea que el buen uso de la imaginación tiene que estar acorde con una forma de vida, dado que sólo por medio de ciertos ejercicios ascéticos se puede mantener una especie de aséptica en la imaginación que implica directamente a la filosofía

“Y, por tanto, aquel cuyo espíritu representativo esté enfermo, que no exija una visión clara y limpia. Qué enfermedad es la suya, por qué esas lagañas y esa visión turbia y con qué se limpia y se clarifica para retornar a su estado natural, de todo eso infórmate preguntándole los secretos de la filosofía, por obra de la cual, después de purificarse en sus misterios, aquella queda poseída por la divinidad. El mal que penetra antes que la fantasía introduzca a Dios en sí misma, sale rápida. Y quien la conserva pura por medio de una vida conforme a la naturaleza, puede servirse de ella, que siempre estará lista, de manera que, así, resulta ser lo más común a todos. Pues [la fantasía] está atenta a la disposición del alma, y no carece, en sí misma, de una simpatía con ella [...]”²⁰³.

Si bien Sinesio no esclarece respecto a la ejercitación o *askesis* relacionada con la filosofía, deja entrever en ese «purificarse en sus misterios», que estaría relacionada con ciertas prácticas de matriz pitagórica-gnóstica que influyó en el neoplatonismo como forma de vida filosófica.

Lo que intento sostener finalmente, es que la imaginación está entreverada tanto en las sensaciones sufridas por sentidos como por la asistencia del intelecto y de la divinidad. La imaginación está en la disyuntiva de ascender como de descender según determinadas directrices.

“Pero lo cierto es que aquel [espíritu fantástico] es el vehículo primero y propio del alma: si ella [el alma,] se encuentra en buen estado, se vuelve sutil y estéreo; pero, si se encuentra mal, engorda y se hace tierra. En definitiva, [el espíritu fantástico] constituye la tierra de nadie entre la racionalidad y la razón, entre lo incorpóreo y lo

²⁰² Esta crítica al sentido no asistido por la razón, se abarcara en el otro capítulo, concentrando esa problemática en Bruno.

²⁰³ Sinesio, 1993, *óp.cit*, p. 264. (Los corchetes son míos)

corpóreo, una frontera común entre ambos, y por medio de él lo divino entra en contacto con el último grado²⁰⁴».

La tesis neoplatónica sostiene que la imaginación es el «vehículo del alma». Esto será muy importante en la teoría de la medialidad precisamente por esa naturaleza indeterminada que ciñe a la imaginación. Así también la función de la imaginación como una especie de interfaz que permite todo tipo de comunicación. Sinesio en consecuencia aunará y sintetizará lo que Aristóteles esbozó en su teoría del pneuma con la teoría de la imaginación del neoplatonismo. Es importante destacar que la imaginación en el neoplatonismo opera como una «frontera común» entre lo racional y lo irracional permitiendo así la comunicación entre lo sensible y lo supra sensible.

Ioan Culianu señalará que «la teoría del conocimiento fantástico sólo representaba el último anillo de una extensa doctrina referida al pneuma y al alma²⁰⁵». Es por esta razón que no es tan sorprendente que Sinesio señale a la imaginación como «pneuma fantástico» o «espíritu fantástico». Finalmente, en el neoplatonismo de Sinesio, quien fuera un fiel seguidor de las enseñanzas de filósofa Hipapia, se revaloriza y dignifica la operación fantástica hasta conferirle, tal como lo plantea Culianu, una «dignidad cósmica²⁰⁶».

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 264-265.

²⁰⁵ Culianu, I., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1994, p. 51.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 57.

§ 2.3. De lo fantástico a la contemplación infinita

“Ningún sentido ve el infinito; a ningún sentido se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto de sentido”.²⁰⁷

En el capítulo anterior intenté demostrar cómo la imaginación fue revalorizada por el neoplatonismo de Sinesio. La imaginación en Sinesio estará investida de una operación teúrgica y será la frontera común que unifica el cosmos con lo divino. También mencioné que la imaginación puede devenir en corrupción porque está entreverada en los sentidos o puede devenir en ascenso, ya que está asistida tanto por el intelecto como por las directrices de una ascesis. Ahora, me interesa plantear la problemática que surge respecto a la cuestión de la contemplación²⁰⁸. Cuestión que Bruno señala en su obra cosmológica *Del infinito*.

El Nolano plantea que la cuestión del infinito estaría relacionada con la teoría de la contemplación. La imaginación tiene una papel fundamental porque finalmente es en ella donde el alma del sujeto intelectual o puede ascender al conocimiento o descender y generar la privación de ello.

En Aristóteles la idea de lo infinito era un problema que lo había conjurado con de su antítesis: lo finito. El Nolano concibe lo finito como efecto de la corrupción de la imaginación humana que tiende a inocular la verdad, dado que se limita a componer imágenes reducidas a lo sólo a lo que le presentan los sentidos.

En unos pasajes del tercer diálogo *Del infinito*, Bruno planteaba el problema de la percepción, que no es otro que la problemática respecto a la imaginación. La acusación principal es que la matriz aristotélica ha invertido la razón por los sentidos en la legitimación del discurso filosófico, de manera que se ha valorado históricamente una matriz que en el fondo no es racional sino que se inocular en lo sensitivo. En *Del infinito* el recalitrante aristotélico mantiene una disputa con Filoteo, quien es alter ego de Bruno.

“Elpino. — Lo que ha llevado a imaginar diversos cielos ha sido los diversos movimientos de los astros, por el hecho de que se veía un cielo lleno de estrellas girar en torno de la tierra sin que se viera que ninguna de aquellas luminarias se alejara de las demás en modo alguno, sino que guardando siempre la misma distancia y relación

²⁰⁷ Bruno, Giordano. *Del infinito: el universo y los mundos*. Madrid. Alianza, 1993, p. 102.

²⁰⁸ ²⁰⁸ El griego «*theorein*» significa “mirar”, “observar”. Teoría es la acción de mirar, ver observar. [...] Equivale al latín «*contemplatio*». Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel filosofía, 1999. Pág. 3474.

todas ellas giraban con un movimiento ordenado en torno de la tierra, igual que una rueda en la que están clavados espejos innumerables gira en torno un eje. Por todo ello se cree evidéntísimo, como algo que los ojos hacen manifestó al sentido, que a esos cuerpos luminosos no conviene un movimiento propio con el que pudieran discurrir como pájaros por el aire, sino que la revolución circular de los orbes en los que están fijos, efectuada por el impulso divino de alguna inteligencia, los arrastra²⁰⁹”.

Elpino representa el paradigma aristotélico-ptolemaico, puesto que cree, en primer lugar, en la existencia de un universo finito, en cuyo lugar los astros están subordinados a la tierra. En segundo lugar, cree en la imposibilidad de pensar en que los astros tengan movimiento y vida por sí mismos, dado que le achaca el movimiento a una causa o inteligencia externa a los astros e insta una subordinación satelital de los astros respecto a cosas más elevadas y divinas. Elpino es la reproducción propia de la jerarquización en el sistema aristotélico, de modo que la causa eficiente se relaciona a realidades divinas ajenas y que sin embargo suscitan el movimiento de la revolución circular, arrastrando los astros fijos en torno a la tierra, que es el centro del universo. La imaginación se pone en juego cuando Elpino fundamenta con el falso aspecto racional un fenómeno que los sentidos externos son incapaces de argumentar por sí mismos.

El universo infinito del Nonalo disipa lo que es para los ojos del intelecto un paradigma obsoleto. Para Bruno la tesis de la centralidad de la tierra pensando reside en una visión corrompida. La cosmología aristotélica está fundamentada en una de una imaginación ciega, ensimismada en los límites de la propia percepción del mundo circundante. De hecho, en la tesis de Bruno surge la siguiente pregunta ¿qué es una contemplación verdadera?

Un primer hallazgo que responde esta pregunta de la contemplación reside en que el pensamiento de Bruno no existen límites ni jerarquizaciones dentro de la naturaleza, de manera que el objeto de contemplación por excelencia en la filosofía bruniana es imagen de un universo infinito y sin centro. La imagen fantástica en Bruno por lo tanto si puede tener una connotación negativa.

Si lo fantástico *–phantasticus–* es todo lo que deriva o es asociado a la actividad de la imaginación, Bruno señala que la imaginación puede ser un medio que hace posible el conocimiento verdadero, pero también hace posible el saber falso a través de imágenes fantásticas no acorde a la naturaleza. La imaginación es también la gestora de las imágenes

²⁰⁹ Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1992, p. 162.

maravillosas –*mirabilia*– que pueden incluso ir en contra de la imagen de la real de la naturaleza²¹⁰.

Lo fantástico es adjetivo de todo lo que nace de la imaginación *ab interno*, vale decir, es todo lo que nace sin base principal de la experiencia sensible. El naturalismo de Bruno reside en que todo lo verdadero tiene su base en la naturaleza. Lo fantástico en cambio puede blasfemar contra ella, dado que puede resultar ilusorio e irreal. La crítica a lo irreal el Nolano lo concentra en la cosmología y física aristotélica principalmente. Y por otro lado, en la idea cristiana de la mediación encarnada en la persona de Cristo.

La imaginación puede crear monstruos que blasfeman con la imagen de Diana, la diosa de la naturaleza infinita. Ahora bien, es necesario no confundirse, Bruno no critica la experiencia sensible en sí misma, sino sólo a los sentidos externos que no lo logran captar la imagen infinita de la naturaleza y por lo tanto esa infinita experiencia que constantemente desborda al contemplador. Y por otra parte, la irrealidad que puede crear la imaginación si se limita meramente a los sentidos externos. Nicoletta Tirinnanzi en su monografía esclarece que sólo por medio de la «sombra», esto es, la naturaleza, puede existir comunicación con a través de la «sombra» del sujeto intelectual, vale decir, aquel que usa su imaginación o «sombra», que se guía acorde a la luz del intelecto y de la naturaleza²¹¹.

Por lo tanto, la problemática que concierne a Bruno en el tema en el tema de la imaginación es desvelar imagen real de la naturaleza y desenmascarar las fantasías que dejan de ser abortadas por facultad fantástica. Volviendo al análisis *Del infinito*, Filoteo, quien dialoga con Elpino, le argumenta que la finitud del universo es una imagen fantástica propia de la filosofía vulgar –aristotélica–, y por lo tanto irreal.

“Filoteo. — Así se cree vulgarmente, pero esa imaginación quedará suprimida cuando se haya comprendido el movimiento de este astro mundano en el que estamos, el cual, sin estar fijo a orbe alguno, gira en torno al propio centro y se mueve en torno al sol por el espacioso campo universal, agitado por un principio intrínseco, por su propia alma y naturaleza. Con ello se abrirá la puerta de la inteligencia de los verdaderos principios de las cosas naturales y podremos discurrir a grandes pasos por

²¹⁰ El medievalista Jacques Le Goff plantea que «[...] con los *mirabilia* tenemos una raíz *mir* (*miror*, *mirari*) que implica algo visual. Se trata de una mirada. Pero, naturalmente, los *mirabilia* no son sólo cosas que el hombre puede admirar con la mirada, antes las cuales abre tamaños ojos; sin embargo desde un comienzo se da esta referencia al ojo que parece importante, porque todo un mundo imaginario puede ordenarse alrededor de esa apelación a un sentido, el de la vista, y alrededor de una serie de imágenes y metáforas que son metáforas visuales». Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa 1996, pp. 9-10.

²¹¹ « En efecto, sólo desde el foco del límite, de la sombra ínsita en la razón proviene la praxis de la filosofía, que mediante idiomas infinitos encuentra la vía para comunicarse con la sombra y para hacer explícito en acto la potencialidad contenida en el nudo de luz y la oscuridad». Tirinnanzi, N., *Umbra natura, L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Eddizione di storia e letteratura, 2000, p. 244.

el camino de la verdad, la cual ha estado oculta hasta el presente, escondida bajo el velo de tantas imaginaciones sórdidas y bestiales²¹²”.

Bruno es un copernicano de la época que crítica a toda una tradición que no sólo ha olvidado la sabiduría antigua, sino que ha manipulado todas esas huellas mnémicas gracias a la seducción de sofistas, como es el caso de Aristóteles, quien trastocó la verdadera contemplación de la imagen de la naturaleza. Pero volviendo a la idea central ¿Cuál es el problema de la contemplación? Según Bruno, es precisamente la incapacidad de la tradición de contemplar lo infinito, de modo que la tesis vana de defender un universo finito es la consolidación de la estulticia, ya que considera acríticamente lo que los sentidos le presentan a imaginación.

“Elpino. — ¿Por qué, pues, en torno a esas luces que son soles no vemos girar otras luces que son tierras, sino que más allá de estos siete no podemos comprender movimiento alguno y todos los demás cuerpos mundanos (excepto también los llamados cometas) aparecen siempre con la misma disposición y distancia?²¹³”.

Elpino no cuestiona las falsas imágenes que subyacen a todas sus creencias y pensamientos. Es un aristotélico ortodoxo que cuestiona los presupuestos que de la tradición que lo ha formado, por lo que está absorto en sus propias fantasías. Filoteo intenta explicarle a Elpino que principalmente su problema reside un problema óptico, pero no de la exterioridad, es decir, la naturaleza.

“La causa es que nosotros vemos los soles, que son los cuerpos más grandes, incluso grandísimos, y no vemos las tierras, las cuales resultan invisibles por ser cuerpos mucho menores. [...] Además de las luces visibles, puede haber también innumerables luces acuosas, esto es, la tierra, de las cuales las aguas constituyen una parte, girando en torno al sol, pero la particularidad de su movimiento circular es insensible por la gran distancia”²¹⁴

Bruno es enfático en deducir la incapacidad de nuestros sentidos en la contemplación real, dado que no pueden afectarse ni recibir la experiencia de lo que está muy distante ni menos percibir el movimiento de los astros que están muy lejanos. En suma, es imposible desde el cedazo de los sentidos en general empatizar con el movimiento de otros astros demasiado lejanos, ya que nadie jamás lo ha observado ni menos se ha sentido afectados lo que es muy distante. «Igual que tampoco se ve el movimiento y avance de una cosa lejana, cuyo cambio de lugar no es fácil de ver a una gran distancia, tal como cuando acontece cuando vemos naves situadas en alta mar²¹⁵». En resumen, la problemática de la imaginación reside en la óptica que permite contemplar lo infinito y por lo tanto la imagen

²¹² *Del infinito, óp.cit*, p. 162.

²¹³ *Ibidem*, p. 164.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 164.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 164.

indeterminada de la naturaleza infinita, como lo es también de esas infinitas vicisitudes inmanentes a los ciclos de un único tiempo y de esas infinitas imágenes que proliferan en una naturaleza insondable que proviene de una única sustancia.

El ejercicio de la filosofía para Bruno se fundamenta en esfuerzo y fatiga por alcanzar –por medio de la naturaleza-sombra– las verdaderas imágenes ínsitas en ella. La naturaleza suscita en el filósofo la caza del conocimiento que rebasa el umbral de los límites aun de su propio entendimiento y voluntad. Es por esto que el verdadero sabio ejercita el intelecto y la voluntad a contrapelo de la metáfora de Prometeo²¹⁶. La naturaleza llama al sujeto intelectual a contraer todas sus fuerzas tanto físicas como intelectuales para pensar acorde a la infinitud del universo. Esta tesis respecto a la superación será planteada posteriormente en la temática de lo sublime dinámico en Kant²¹⁷. En el quinto diálogo de *La cena de las cenizas* Bruno reivindica el sentido regulado en contraposición de la imaginación vulgar que ha abortado las fantasías de las esferas fijas, de la inmovilidad de la tierra, de la creencia de una éter exclusivo de un determinado espacio, obnubilando al contemplador a imaginar que en realidad son imágenes fantásticas no acorde a la verdadera imagen de la naturaleza. El peligro de la imaginación no conectada con la naturaleza ni con el alma del mundo es que puede producir monstruos imaginarios y presentarlos con imágenes reales. Es así como desnuda la errónea de las de las estrellas fijas.

“Porque las otras estrellas no están ni más fijas ni fijas de manera diferente a como lo está esta estrella nuestra, Tierra, en el mismo firmamento que es el aire. Y no más digno de recibir el nombre de octava esfera el lugar donde está la cola de la Osa, que el lugar donde está la tierra en la que nos encontramos, puestos que estos cuerpos están distribuidos por una misma región etérea como a lo largo y ancho de un mismo gran espacio y campo, y se encuentran separados los unos de los otros por las distancias apropiadas²¹⁸”.

La monstruosidad de la imaginación es proyectada en la creencia de las «estrellas fijas», de imaginar que no tienen movimiento y que participan de una región etérea exclusiva y superior a la región donde está ubicada la Tierra. El sentido regulado en cambio contempla la homogeneidad de un único espacio infinito y eterno. En donde todos los astros participan de una misma sustancia espiritual que desde el interior de ellos los vivifica ¿No es el alma del mundo la sustancia común que hace posible las revoluciones, es decir, el eterno fluir de movimientos perfectos en el espacio infinito?

²¹⁶ Tirinnanzi explica que la imagen de Prometeo en Bruno tiene un sentido negativo. «En la interpretación de Bruno, la figura de Prometeo es antitética respecto a aquellas que son las características propias del hombre sabio: en lugar de enfatizar los méritos individuales, la comunicación indiferente de Prometeo transforma los arcanos divinos en dones gratuitos, doblegando así las cosas particularidades de la condición humana». Tirinnanzi, 2000, *óp. cit.*, p. 255

²¹⁷ Cfr. «La naturaleza se llama aquí sublime simplemente porque eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo pueda ser para sí mismo sensible la propia sublimidad de su destinación aun por sobre la naturaleza» Kant, I, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 175.

²¹⁸ (Bruno, *La cena de las Cenizas*, 2015, pág. 185)

La contemplación de lo finito en Bruno se invierte en una contemplación del infinito lleno de vida, y por esto, de un incesante fluir del movimiento. Un poco más adelante Bruno plantea que el espectador debe mirar el universo por medio del sentido regulado, esto es, por la operación de una imaginación infinita acorde al objeto contemplado.

“Si nosotros llegamos ahora a contemplar tanta luz y sentido tan regulado como para reconocer que el movimiento aparente del mundo está causado por la rotación de la Tierra; si por analogía con la inconsistencia en medio del aire de este cuerpo que es la Tierra establecemos la consistencia de todos los demás cuerpos, podremos en primer lugar creer y después concluir demostrativamente lo contrario de ese sueño y de esa fantasía que ha sido el primer inconveniente que ha dado origen y seguirá dando origen todavía a innumerables otros²¹⁹”.

En el Renacimiento no es obvia la distinción entre el filósofo y el astrónomo. Sin embargo, podemos diferenciarlo en que el astrónomo fundamenta sus teorías a través de la matemática, mientras que el filósofo no fundamenta sus tesis desde una matematización del espacio, sino sólo contemplando con los ojos del intelecto-imaginación la imagen verdadera de la naturaleza. Con Bruno el sentido interno es revitalizado formidablemente hasta al menos a principios del siglo XVII.

La contemplación del infinito es esa visión que no es engañada por las fantasías y contempla en cambio a la única e inmutable sustancia común a todo lo viviente. La contemplación está atenta a las infinitas vicisitudes que fluyen dentro de la sustancia inmutable. En la últimas páginas de *La cena* Bruno esboza sobre la existencia de la imagen de la sustancial material e impersonal.

“Todas las cosas experimentan, en su género, todas las vicisitudes de domino y servidumbre, de felicidad o infelicidad, de ese estado llamado vida y del denominado muerte, de luz y de tinieblas, de bien y del mal. A nada conviene ser eterno de manera natural excepto a esa sustancia que es la materia y a la cual no por ello deja de convenir el encontrarse en continua mutación²²⁰”.

La imaginación infinita contempla y sabe que la mutación no es *del* universo infinito sino que opera *dentro* de él. La mutación es expresión de una naturaleza viviente y que sólo la imaginación, operando dentro de lo humano, puede plasmar miméticamente esa infinita belleza. Tirinnanzi explica que:

“Por esta razón, de hecho, sólo la imaginación puede constituir la matriz de la cual surgen infinitos lenguajes de la vida. Aquí Bruno insiste, con especial fuerza, en la

²¹⁹ *Ibidem*, p. 186.

²²⁰ *Ibidem*, p. 206.

riqueza expresiva inherente a la facultad fantástica, cuya versatilidad excede cualquier idioma hablado por los hombres²²¹”.

De manera que la imaginación si bien puede tener un efecto negativo en el sujeto, es sólo si la imaginación está alienada en sus creencias y no es partícipe del infinito ritmo de la vida²²². Giordano Bruno quizás es uno de los últimos filósofos que vincula intelecto e imaginación, como una fuerza propia del sentido interno que desvela a través de las sombras inherentes a la naturaleza infinita. Es eso en lo que ha insistido en sostener en textos londinenses. La importancia de la imaginación acorde al examen racional es una de las bases de su *nova filosofía*.

“Es al intelecto a quien conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas por distancia de tiempo e intervalo de espacio. Y en el presente problema nos basta y tenemos suficiente testimonio del sentido, por cuanto que es incapaz de contradecirnos y además hace evidente y confiesa su debilidad e insuficiencia al causar por medio de su horizonte la apariencia de la finitud, en cuya formación se ve además lo muy inconstante que es²²³”.

Ahora sería conveniente examinar la noción *sensu regolato* y la relevancia de éste en todo su pensamiento y filosofía de la imaginación.

§ 2.4. La experiencia del *sensu regolato*

El pensamiento del Nolano invitaba al lector a ser partícipe de una nueva experiencia. Esta nueva experiencia no soslayaba a la fuerza de la imaginación, ésta última pensada tanto potencia infinita de conocimiento como facultad comunicada con el intelecto agente universal. Así lo explicitaba en su epístola proemial al embajador francés, Michel de Castelnau, donde Bruno invitaba al lector amar a la sabiduría y a la fatiga producida por una verdadera contemplación²²⁴. ¿A qué contemplación se refiere Bruno? ¿Es la contemplación un modo de imaginación? Eso es lo que me propongo esclarecer.

La verdadera y más digna filosofía, según Bruno, es identificada según un determinado tipo de contemplación llamado por Bruno sentido regulado –*sensu regolato*–²²⁵. No es muy

²²¹ (Tirinnanzi, 2000, pág. 250)

²²² «existen lenguajes estructuralmente flexibles, quienes saben adaptarse al dinamismo de la vida, y quienes continuamente se están desarrollando, aceptando otros términos, otras voces, para generar comunicación con la naturaleza. Asimismo, existen lenguajes rígidos, encerrados en sí mismos, que se agotan en la especulación abstracta y ya no tocan el flujo de las entidades del universo» *Ibidem*, p. 258.

²²³ (Bruno, 1993, págs. 202-203)

²²⁴ Véase Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p. 73-75.

²²⁵ Miguel Ángel Granada explica que «a diferencia de la experiencia sensible inmediata, principio de la filosofía vulgar (aristotelismo) y de la falsa imagen del universo, en tanto que establece la centralidad e

claro sí este término fue usado en el medioevo, sin embargo, en el Nolano es usado como un término técnico fundamental tanto en su noética como en su cosmología. La filosofía es presentada en consecuencia como un ejercicio que implica ineluctablemente esfuerzo. Se ha señalado que el principio primero sólo puede ser comprendido en su vestigio, infinito, igual que su causa, Y es esa la virtud del filósofo quien se esfuerza por conocer y comprender. Bruno en *De la causa* dice que

“[...] dignísimos de alabanza son / aquellos que se esfuerzan por conocer ese principio y causa, por aprehender su grandeza en la medida de lo posible, reflexionando con los ojos de percepciones reguladas acerca de nuestros magníficos astros y cuerpos luminosos que son otros tantos cuerpos habitados, grandes animales y excelentísimos númenes, los cuales parecen y son innumerables mundos no muy diferentes de éste que nos contiene²²⁶”.

Como se patenta, el esfuerzo de conocer del filósofo se concentra en esa contemplación de un universo infinito –objeto de conocimiento por antonomasia–. En suma, filósofo es quien «reflexiona con los ojos de percepciones reguladas», esto es, reflexiona en virtud de un sentido regulado comunicado con el alma del mundo. En efecto, el intelecto humano, vinculado al alma del mundo, es un intelecto que busca realmente la perfección del género humano, dado que el alma de mundo es el alma que está en todo el universo infinito, mediando todo en él con vistas a la unidad de la naturaleza y, por cierto, a la perfección de ella. Uno de los planteamientos más importante de Bruno, es esa invitación a pensar en simpatía con la Naturaleza. La importancia de la imaginación²²⁷ en el Giordano Bruno reside su íntima relación con un cosmos infinito. Ahora bien, la contemplación del universo infinito y homogéneo –planteado por el Nolano–, parece ser que no se limitara al ejercicio de las operaciones de los sentidos externos sino más bien se extiende al ejercicio de los sentidos internos, dentro cuales destaca la operación activa de la *imaginación*²²⁸. En *Del infinito* expresa lo siguiente

inmovilidad de la Tierra, el sentido regulado –término técnico que Bruno usa con frecuencia en los diálogos cosmológicos– designa la experiencia del sentido rectificada por la razón y dando por consiguiente a una experiencia verdadera». Véase Granada, XCIV, “Estudio introductorio”, en *Giordano Bruno*, Madrid, 2017.

²²⁶ Bruno, G., *De la causa, el principio y el uno*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 87.

²²⁷ En el prólogo del texto *la tercera dimensión de espejo*, Diego Romero de Solís, refiriéndose a la imaginación en el Renacimiento, plantea que «Con Giordano Bruno se produce un cambio fundamental, porque la imaginación se convierte en el conjunto de los sentidos internos, en la fuentes vivas de las formas originales, en el principio de la infinita fecundidad del pensamiento». Díaz Urmeneta, Juan Bosco, *La tercera dimensión del espejo, ensayo sobre la mirada renacentista*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, p. 14.

²²⁸ En el Renacimiento –y en especial en Bruno– la imaginación será comprendida como una facultad activa de la dimensión fantástica en contraposición de la concepción aristotélica de la imaginación como pasiva y la fantasía como activa de a esfera fantástica. Se invierte su función. En la práctica, cuando experimentamos algo y lo entendemos, todo lo que perciben los sentidos se proyecta en la imaginación que no es necesariamente “visual”. También puede ser “afectivo”, esto es, recoge una impresión que es sinestésica. Es la imagen fantástica (phantasma) aquella realidad interior que se elabora por la razón abstrayendo su significado específico. Por ejemplo, esto es “x”, el significado específico se compara activamente con otros similares presentes en la memoria a través del papel activo de la imaginación. Finalmente, el intelecto es

“Ningún sentido ve el infinito; a ningún sentido se le puede exigir esa conclusión, porque el infinito no puede ser objeto del sentido. Por eso quien pide conocerlo por medio del sentido se parece a quien pretendiera ver la sustancia y la esencia con los ojos y quien negara la cosa porque no es sensible o visible vendría a negar la propia sustancia y el propio ser²²⁹”.

La sustancia, según Bruno, no puede ser contemplada por una imaginación limitada a los sentidos externos, dado que estos inducirían a la creación de una *fantasía* no acorde a la verdad de la sustancia. Tanto en la Edad Media como en el Renacimiento «lo real» está ajeno a la participación de los sentidos, por lo que la presencia de los sentidos interiores – dentro de cuales está la imaginación– cumple un papel fundamental en la construcción del conocimiento y en la relación del sujeto con la verdad²³⁰. Bruno, un poco más adelante dice que

“Por eso debe de haber un procedimiento a la hora de pedir testimonio al sentido y no hemos de darle lugar más que en las cosas sensibles y eso no sin reservas si no entra a juzgar unido a la razón. Es al intelecto a quién conviene juzgar y dar razón de las cosas ausentes y separadas por distancia de tiempo e intervalo de espacio²³¹”.

La imaginación sensible sólo tendrá relevancia si está regulada por la mirada interna del intelecto, conocido como *voúς*²³² –griego– e *intellectus* –latino–. Su etimología también está relacionada con el «*intus*» «*legere*», esto es, «mirar hacia dentro», por lo que su origen, de cualquier modo, está relacionado con el verbo «ver». Aristóteles ya denominaba al intelecto como aquella facultad «con que el alma razona y enjuicia²³³». Bruno, por su parte, relacionará imaginación e intelecto como potencias propias de la dimensión cogitativa, y ambas potencias unidas, están vinculadas a la parte más abstracta del cerebro.

quien debe formular su veredicto final y más universal, es decir, esto es una “x”. Por otro lado, la imaginación en tanto facultad gnoseológica activa es productora del mundo maravilloso, esto es, todas aquellas entidades que no vienen directamente de la realidad. Y también es la encargada de formar imágenes reminiscentes (recuerdos) que vuelven a la mente.

²²⁹ *Del infinito, óp.cit.* p. 102.

²³⁰ La medievalista Victoria Cirlot plantea una problemática en torno a los diversos estereotipos que se identificaban en el medioevo. Esta identificación se extrapola como una misma problemática en el propio tiempo de Bruno, me refiero a la relación con la magia natural y al sujeto que la ejerce, el mago. ¿fue realmente comprendida en su época la magia natural? Desde luego que Cirlot cuestiona y no comparte esta cesura entre el conocimiento del medioevo y el del siglo XX, sino que apuesta a su mutua implicación. Cirlot expresa que «el visionario es comprendido por la cultura del siglo XXI desde un hondo escepticismo, el mismo con el que se afrontan las figuras del mago, el chamán o el alquimista: supersticiones que sólo alcanzan cierta posibilidad de comprensión si se las enmarca en sus contextos culturales, pero que nada pueden aportar a nuestras formas de conocimiento. Mi planteamiento no comparte estos presupuestos [...]». Cirlot, V., *La visión abierta*, Madrid, Siruela, 2010, p.15.

²³¹ Bruno, *óp.cit.*, p.102.

²³² En este capítulo, el *voúς* no tiene el sentido que le achacó Anaxágoras como un «orden del cosmos», sino que se limita a una operación cognoscitiva dentro de lo humano. Aunque, como veremos más adelante, en Bruno el *voúς* es una facultad noética que no está desvinculada del *voúς* cósmico.

²³³ Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, p.230. 429 a 24.

La contemplación del universo infinito sólo podrá ser visualizada por una imaginación que, unida al intelecto, juzga y argumenta a favor de las entidades que en apariencia resultan lejanas e ignotas para nuestros sentidos externos.

La verdad de la Naturaleza no se limita, según Bruno, a la mera experiencia de nuestros sentidos externos. Cuando Elpino le pregunta a Filoteo (Bruno) «¿para qué sirven los sentidos?», Filoteo le entrega una esclarecedora respuesta

“[Los sentidos sirven] para excitar la razón solamente, para acusar, para indicar y testificar en parte, no para testificar en todo y menos aún para juzgar y para condenar. Porque jamás están sin alguna perturbación, por muy perfectos que sean. Por eso la verdad deriva de los sentidos en una pequeña parte, como débil principio que son, pero no está en los sentidos²³⁴”.

Giordano Bruno plantea que más allá de la contemplación sensitiva y el ejercicio de la mirada hacia las entidades en el universo, existe también la posibilidad de «infinitos otros mundos» sólo intuitos por la razón-imaginación. Por lo tanto, pliega los sentidos en el sentido interno, albergado en el espacio cogitativo del cerebro, me refiero al sentido regulado²³⁵. El *sensu regolato* permitiría al sujeto humano lograr construir en su imaginación una imagen infinita de la exterioridad del universo. En suma, la razón, comprendida como sentido regulado, es esbozado como una «facultad inefable» en su obra mnemotécnica el *Sigillus* (1583). Dice lo siguiente.

“No creo –quiero decir– que la memoria se produzca o se adquiera por introspección que por visión o previsión [predicción²³⁶]: descende, de hecho, de una especie de efusión, por el cual una cosa distante y separada es, sin embargo, contemplada, no digo que por los ojos, sino que por una facultad inefable del alma [*sensu regolato*] que se cree pertenece al género de la intención o del acto de la intención²³⁷”.

Esta «facultad inefable e interna» es concebida como una especie de razón infinita o intelección infinita cuya función es aprehender, contemplar, imaginar y argumentar sobre la existencia real de un universo infinito y de los innumerables mundos contenidos en él, aun no esté memorizado en la retina visual, es decir, en nuestra mirada. Además el *sensu regolato*, por cierto, no produciría en rigor la conformación de la *antropogénesis* o formación de lo humano, dado que la imaginación regulada por la razón es el efecto del

²³⁴ Bruno, óp.cit., p. 103.

²³⁵ Sobre el significado de este tecnicismo bruniano, véase Granada, Miguel Á., *Giordano Bruno, universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 65-92.

²³⁶ Los corchetes y la traducción es mía.

²³⁷ Bruno, G., *Opere mnemotecniche*, Milano, Adelphi, 2009, p.203. «Non credere – voglio dire – che la memoria si produca o si acquisti più per introspezione che per visione o previsione: discende infatti da una sorta di effusione, per mezzo della quale una cosa pur distante e separata viene comunque contemplata, non dico dagli occhi, ma da una facoltà innominata dell'animo che si ritiene appartenga al genere dell'intenzione o dell'atto di intendere».

único y *primer intelecto*, que no cesa de producir ni de animar infinitas formas en la naturaleza²³⁸. O, con otras palabras, en la esfera humana, el intelecto primero del alma del mundo, se expresa en el género humano a través de sus facultades cognoscitivas, por lo que todo lo que produce intelectualmente el sujeto es finalmente lo que produce el intelecto primero ínsito en toda la naturaleza²³⁹. Entonces lo que subyace a toda perfección en apariencia humana no es más que la perfección de la propia naturaleza. Es esta la razón por la que Bruno plantee la existencia de un sentido regulado, presentado como una facultad intelectual humana acorde al intelecto del alma del mundo.

La imaginación como *sensu regolato* es la facultad cognoscitiva por excelencia que contempla al universo infinito y argumenta sobre la infinita multiplicidad sensible contenida en él. Es la facultad superior de la nueva filosofía pregonada por Bruno. La imaginación invita al sujeto a una apertura ontológica hacia otras realidades –alteridades– que no dejan de multiplicarse en la infinitud del universo. La experiencia del *sensu regolato* es precisamente la experiencia del infinito, pero aquí la imaginación necesita irremisiblemente de la asistencia de la razón actuando en concordancia con el intelecto primero. Como se ha señalado la imaginación es central en la formación del conocimiento y en el descubrimiento de la verdad, pero no es una imaginación obnubilada por la inmediatez sensible; es imaginación plegada en la totalidad infinita del universo. En *Del infinito*, Bruno, plantea que el sentido, esto es, la imaginación sin la participación del intelecto, es incapaz de contradecir la realidad del universo infinito extendido en una única dimensión de ser. Dice que la imaginación sin la participación del intelecto

“Es incapaz de contradecirnos y además hace evidente y confiesa su debilidad e insuficiencia al causar por medio de su horizonte la apariencia de la finitud, en cuya formación se ve además lo muy inconstante que es. Entonces, puesto que sabemos

²³⁸ La lectura de Bruno no condice con la interpretación del filósofo contemporáneo Sloterdijk, puesto que el alemán explicará en su primer tomo de la trilogía *Esferas*, que la «posibilidad de facialidad va unida al proceso de antropogénesis mismo» Sloterdijk, P., *Esferas*, Madrid, Siruela, 2003, p.151.

Sloterdijk, piensa que el mundo moderno es consecuencia de la protracción de la mirada y del giro copernicano²³⁸. Sin embargo, parece que no logra identificar la dinámica de los sentidos internos –muy en boga en el Renacimiento– como lugares en que se posibilita una apertura al conocimiento de lo exterior-no humano. Dentro de los sentidos, Bruno en cambio tiene un particular énfasis por la mirada interna (imaginatio). Es la mirada una constante interrogante que no puede separarse de su objeto de contemplación, la insondable naturaleza.

Sloterdijk usa el término *potracción* para designar a las apariciones de rostros humanos a partir de rostros animales, gestados tanto biológicos como culturalmente. Toda protracción del rostro invita al género humano a inclinar su mirada hacia el exterior no-humano, infinito y recóndito en sus interpretaciones, esto es, el universo, como proceso de transformación senso-cognitivo de lo humano. Un poco más adelante Sloterdijk dirá que « por la apertura del rostro –más que por la cerebralización o la formación de la mano- el hombre se convirtió en animal abierto al mundo o, lo que importa más aquí, abierto al prójimo» Sloterdijk, *óp.cit.*, p.157.

²³⁹ Tal como lo explica Salvatore Carannante, «la potencia cognoscitiva individual presupone la presencia de un único principio ordenador, según una intuición destinada a convertirse en una constante del pensamiento bruniano, la cual viene reconfigurando el secular debate sobre la relación entre el intelecto agente y el intelecto potencial ».Carannante, S., *Giordano Bruno, filosofía, magia, scienza*, Pisa, Edizioni della Normale, 2019, p.179.

por experiencia que nos engaña en la superficie de este globo en el que nos hallamos, debemos tenerlo por mucho más sospechoso en lo que se refiere a ese límite que nos da a entender en la concavidad estelar²⁴⁰»

[Bruno critica a la imaginación que no es partícipe del intelecto primero común a toda la naturaleza. Critica a la imaginación encerrada en los acosos fantasiosos de la inmediatez sensible, que nos hace creer que la periferia esférica es absoluta y que más allá de ella no existe posibilidad de otras alteridades. La imaginación es vapuleada en la nueva filosofía si se presenta como un ejercicio ciego de contemplación y como corrupción óptica²⁴¹. Es esa imaginación corrompida la que se encuentra en el pensamiento cosmológico aristotélico en el aparente aspecto de una imaginación racional. La cosmología aristotélica nos hace imaginar una falsa imagen del lugar, creyendo que el vacío es el lugar de una ausencia absoluta de entidades sensibles o, dicho de otra manera, una región sin cuerpo.

“Aristóteles ha definido el lugar como cuerpo continente, no como cierto espacio, sino como una superficie de cuerpo continente; y además el lugar primero, principal y máximo es aquel a quien menos e incluso en absoluto conviene tal definición. Ese lugar primero es la superficie convexa del primer cielo, la cual es superficie de un cuerpo y de un cuerpo tal que únicamente contiene y no está contenido. Entonces para hacer que esa superficie sea lugar, no se requiere que sea de cuerpo contenido, sino que sea de cuerpo continente. Si esa superficie de cuerpo continente ni está unida a un cuerpo contenido ni continuada por él, es un lugar sin contenido, dado que al primer cielo no le conviene ser lugar más que por su superficie cóncava, la cual toca la superficie convexa del segundo cielo. He ahí, pues, cómo esa definición es vana, confusa y se destruye a sí misma. Y a esa confusión se llega en virtud de esa inconveniencia de que fuera del cielo no haya nada²⁴²”.

Como lo ha planteado Bruno, Aristóteles define el primer cielo como superficie convexa, pero en realidad plantea una imagen fantástica al confundir el lugar con el vacío. Bruno, por el contrario, piensa que la uniformización del espacio del universo es precisamente eso, un espacio susceptible de recepción de multiplicidades de formas sensibles. El universo es un espejo susceptible de formas, las cuales no dejan de mutar y de cambiar de rostros o modos de ser sin afectar ni cambiar ese espejo común a todas las formas

El universo es un todo e infinito receptáculo de formas vivas en su seno común, « de manera que no hay esferas de superficie cóncava y convexa, no existen los orbes diferentes, sino que todo es un campo, todo es un receptáculo universal²⁴³». Entonces ¿cómo podría existir vida si en la superficie del primer cielo se presenta la absoluta anulación de ella?

²⁴⁰ Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p. 103.

²⁴¹ Sentido ciego.

²⁴² Bruno, 1993, *óp. cit.*, p. 105.

²⁴³ *Ibidem.*, p.161.

La experiencia del *sensu regolato* dirime esta jerarquización vana del universo producida por una imaginación obcecada y fantástica. El vacío –según Bruno– no es la ausencia de entidades sensibles, no es la región etérea donde no existe cuerpo, sino que es la recepción de todas las formas sensibles e infinitas posibilidades de cuerpo. Si llevamos la cuestión del vacío al universo, comprenderemos que el propio universo es pura recepción de seres sensibles multiplicados al infinito así como la imaginación es pura recepción de formas extendidas al infinito. El vacío desde el cedazo hermenéutico del *sensu regolato* es la condición de posibilidad de hacer mundo y de multiplicarlo al infinito. Si antes la unidad, el acto y la infinitud eran atributos teológicos exclusivos de Dios; el Nolano lo despliega en la auténtica imaginación regulada por la razón y en el infinito universo, ambas, potencias de todo aquello que puede ser y hacer sin límites en el espacio y tiempo.

“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 infinito²⁴⁴”.

Concluyendo, el *sensu regolato* inherente a la imaginación es la facultad por excelencia de la nueva filosofía bruniana. Si lo estoicos planteaban una forma de vivir acorde al orden de la naturaleza, Bruno invita al sujeto intelectual a vivir pensando, esto es, imaginando extensivamente conforme a la extensión infinita del universo.

Ahora bien, Bruno advierte de ciertas condiciones y disposiciones previas que el sujeto debe desplegar con vistas a una nueva experiencia.

« Quien quiera juzgar correctamente debe saber despojarse, como he dicho, de la costumbre de creer, debe estimar igualmente posible uno y otro término de la contradicción y renunciar por entero a esa inclinación desde que está impregnado desde la cuna, tanto la que nos introduce en la conversación y trato social como aquella otra por la que con la filosofía renacemos, muriendo al vulgo, entre los estudiosos considerados sabios por la multitud y en una época. Quiero decir: cuando se produce una controversia entre éstos y otros, considerados sabios por otras multitudes y otras épocas, si queremos juzgar correctamente debemos tener presente lo que dice el mismo Aristóteles, esto es, que por atender a pocas cosas, a veces pronunciamos sentencia con demasiada facilidad y también que a veces por la fuerza de la costumbre se apodera hasta tal punto de nuestro asentimiento la opinión, que la cosa que es imposible nos parece necesaria y la cosa que es verísima y necesaria la percibimos y asumimos como imposible²⁴⁵».

²⁴⁴ *Ibidem.*, p. 129.

²⁴⁵ *Ibidem.*, p. 212.

Como se ha explicitado en estos largos pasajes, en la experiencia del *sensu regolato* se plantea una polarización manifiesta entre juicio y creencia o, mejor dicho, entre el vulgo y el sabio. El Nolano ingeniosamente usa presupuestos de Aristóteles para finalmente anularlo a sí mismo. Es el paradigma aristotélico, según Bruno, aquello que se ha perpetuado por fuerza de la costumbre. Además toda su lógica se ha plasmado inadvertidamente en nuestros asentimientos acríticos hasta mediados del siglo XVI. La experiencia del *sensu regolato* es la ruptura con los fantasmas de la tradición que nos ha formado y descuidado respecto a la consideración de los principios verdaderos de la naturaleza.

«Así despreciarás por medio de la razón seguir aceptando ese sentido común por el que se establece vulgarmente un sumo horizonte, altísimo y nobilísimo, limítrofe con las sustancias divinas inmóviles y motoras de estos orbes imaginarios. [...] Consideraras que esa manera de hablar [creer la existencia de un universo finito y jerarquizado] no es otra cosa que pura fantasía y no se puede demostrar sensiblemente, mientras que nuestra está de acuerdo con todo sentido regulado y razón bien fundada²⁴⁶».

El Nolano, por el contrario, invierte lo posible por lo imposible. Es en la verdad de lo imposible donde radica toda existencia real y concreta, verdad susceptible siempre de mutación y de cambio en la alternancia vicisitudinal del tiempo. El sentido regulado fue ocultado por la filosofía vulgar –aristotelismo–, generando numerosos perjuicios en la perfección moral e intelectual del sujeto.

La filosofía vulgar ha ocultado el rostro infinito de la divinidad en su vestigio, pero con la nueva filosofía del Nolano, la imagen de la divinidad será restaurada por el ejercicio infinito de la imaginación. Esa imaginación que contempla el rostro impersonal de la divinidad en el universo infinito, será la verdadera facultad empleada por el filósofo para cazar finalmente la verdad, pero no en silogismos, sino que en imágenes vivas que proliferan en el universo infinito. Estas imágenes vivas serán los verdaderos argumentos del filósofo quien ha de demostrar tanto por medio del ejercicio de la filosofía natural como a través de la filosofía de la imaginación o de la experiencia del infinito.

²⁴⁶ *Ibidem*, p.225.

§ 2.5. De la imaginación

«[La fantasía] es un mundo y seno en cierto modo incolmable de formas y especies, que no sólo contiene las especies de las cosas percibidas externamente según su magnitud y número, sino que incluso, por virtud de la imaginación, junta magnitud a magnitud, número a número²⁴⁷». *De imaginum*.

Sostengo que todo el pensamiento de Giordano Bruno se fundamenta en una filosofía de la imaginación. Es necesario examinar por lo tanto la noción bruniana de la imaginación. Como primer hallazgo, se ha intentado elucidar que la teología filosófica bruniana plantea la concepción de su triada naturalista e impersonal que sólo puede ser comprendida por la mediación de símbolos y metáforas, que trazan pinturas respectos a los tres infigurables no personas: Padre, Hijo y Espíritu, de manera que la imaginación puede estar vinculada respecto al desciframiento de los arcanos ocultos que, sin embargo, participan en la naturaleza. Ahora es necesario introducirnos al corazón de su teoría de la imaginación.

«Pensar por imágenes, explicaba Michele Ciliberto, esto es, desde todo punto de vista, el centro constitutivo de la *nova filosofia* tanto en sus obras latinas como vulgares²⁴⁸». El pensamiento de Giordano Bruno plantea una teoría del conocimiento cercano a la creatividad, performatividad y, sobre todo, esencialmente fantástico. En la obra *Explicatio triginta sigillorum* Bruno describe la inseparable relación entre pintura, poesía y filosofía.

“«Los pintores siempre tuvieron a la facultad adecuada para osar a cualquier cosa». El primer y principal pintor es las potencia de la fantasía y el primer y principal poeta se encuentra en el estímulo creativo de la facultad cogitativa y es ese tipo de entusiasmo –ya sea innato o adquirido *ex novo*– para el cual, o por inspiración divina o por cualquier cosa similar a ésta, pintores y poetas se ven obligados a representar el modo más conveniente lo que se piensa. Un mismo principio es por lo tanto común a ambos, y por este mismo motivo, los filósofos son, en cualquier modo, los pintores y poetas, los poetas, pintores y filósofos, y los pintores, poetas y filósofos son recíprocamente los verdaderos poetas, los verdaderos pintores y los verdaderos filósofos se aprecian y se admiran²⁴⁹”.

²⁴⁷ Gómez de Liaño, I., *Mundo, magia, memoria, selección de textos*, Madrid, Biblioteca Nueva 2007, p.370.

²⁴⁸ Véase Ciliberto, “Per speculum et in aenigmate”, p. XV, en Bruno, G., *Opere mnemotecniche II*, Milano, Adelphi, 2009.

²⁴⁹ *Ibidem*. 121.

La metáfora del pintor ya había sido utilizada por Platón en el *Filebo* al mencionar Sócrates a Protarco que existe «un pintor que en las almas traza imágenes incluso en ausencia del objeto percibido²⁵⁰», de manera que Platón retrataba la operación del sentido interno que no está eximido de imágenes.

Asimismo, el pensamiento de Bruno no se podría comprender cabalmente sin la participación de la imaginación. Y la imaginación no podría ser explicada si estuviera desvinculada completamente de la naturaleza a la cual imita, por lo que la imaginación tiene su fundamento principalmente en el fluir de la vida inmanente a la natura. *De imaginum, signorum et idearum compositione* fue la el último texto que Bruno pudo publicar en vida. En ella se plantea una teoría de la imaginación que podría esclarecer su método.

“La realidad principalmente está conformada de «idea, imaginación, asimilación, configuración, designación, notación constituye en su totalidad la obra de Dios, de la Naturaleza y de la razón, y según la analogía que une estos grados, sucede que la naturaleza admirablemente reproduzca la acción divina inmediatamente después²⁵¹”.

Y por esta razón el filósofo italiano reconoce que la imaginación cumple un rol fundamental tanto en los procesos lógicos como en los procesos vinculados con la producción de recuerdos, principalmente en la constitución de la memoria.

En primer lugar, la teoría de la imaginación bruniana traza una lectura del libro III del *De anima* de Aristóteles. La tesis del estagirita radicaba en que la naturaleza del intelecto es esencialmente fantástica. Lo que implica que el pensamiento presupone la existencia de alguna imagen. En *De anima* Aristóteles ratifica esta idea cuando explica que «en vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He aquí como el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen²⁵²».

Si el *eikón* en Platón suscitaba una gran problemática tanto en la veracidad del discurso como en el fenómeno de la reminiscencia en cuanto ésta se expresa como un «reconocimiento de impronta²⁵³». En Aristóteles la imagen será presentará como *phantasma* y estará asociada a la representación-afección presente de un objeto ya ausente. El fantasma será la realidad que hace posible el pensamiento racional. Giordano Bruno se adhiere a esta tesis y en *De imaginum* sostiene que

“Tal es el significado del dicho que, referido por Aristóteles, ya había sido formulado anteriormente por los Antiguos, y que pocos de los más han podido entender: «El

²⁵⁰ Platón, *Platón III*, Madrid, Gredos, 2011, p. 246. 39 b.

²⁵¹ (Bruno, 2009, pág. 487)

²⁵² Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, p.239. 431a 17

²⁵³ Véase Ricoeur, P., *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 28.

entendimiento, es decir, las operaciones de nuestro intelecto – o es imaginación o no es sin imaginación–», y también: «no entendemos si no miramos los fantasmas²⁵⁴».

Pero ¿qué es la imaginación? En *De imaginanum, signorum et idearum compositione*, última obra publicada por Bruno en vida. Bruno expone una clara definición de la imaginación.

“[...] Se trata de una sustancia indivisible, que por vía propia concibe las figuras y los caracteres de las cosas más numerosas, y también grandes. Entonces así como en el centro de la pupila [el ojo] concebimos desde una mirada indivisible todo el bosque de las cosas, y que mediante un espejo íntegro podemos contraer y evaluar la correcta dimensión de cada cosa; similarmente, aquella potencia del alma interior es en cierto modo más espiritual, que consistiendo en el espíritu fantástico con eficacia no menor, acoge y compone aquellas imágenes²⁵⁵”

La imaginación es la facultad fantástica intermedia entre el sentido común y la potencia cogitativa. Las sensaciones, aprehendidas por los cinco sentidos y unificadas en modo sinestésico en el sentido común. Luego son internalizadas en el alma por la fantasía, gestando fantasmas para que la potencia cogitativa pueda abstraer aquellas representaciones (*phantasmata*) como primeras intenciones que sólo implican un significado singular e inmediato de la representación. Las representaciones y toda la carga semántica se albergan finalmente en la memoria para conservarlas en el tiempo.

Giordano Bruno tiene muy arraigada esta concepción –aristotélica– de un intelecto fantástico, por lo que sus obras latinas mnemotécnicas, mágicas e incluso sus obras cosmológicas, escritas en lengua italiana, que fueron publicadas en Londres, expresan directa o indirectamente la importancia de la imaginación en la actividad rememorativa, en la representativa e incluso en la realidad cosmológica.

²⁵⁴ Bruno, G., *Opere mnemotecniche II*, Milano, Adelphi, 2009, p. 489. En *Explicatio* dice « Y de hecho, no es filósofo el que imagina y representa, y por tanto, no aparece sin razón: “pensar es reflexionar por imágenes” y el “intelecto o es imaginación o no es sin ella”; y no es pintor excepto alguien que de alguna manera imagina y reflexiona y, finalmente, no se es poeta sin en virtud de una figuración y reflexión. Por lo tanto, considera en primer lugar la imaginación como un pintor, la cogitativa un poeta y la razón un filósofo, el cual son cosas ordenadas y unidas que la acción de aquello que sigue no es desvinculada del acto de lo que le precede». *Óp.cit*, p. 121.

²⁵⁵ Bruno, G., *Opere mnemotecniche II*, Milano, Adelphi, 2009, p. 539. Análogamente, en *De umbris* dirá que «El primer sustrato es, pues, una extensión artificial, o bien el seno ubicado en la facultad fantástica que es fecundado por las imágenes de los receptáculos que irrumpen desde las ventanas del alma. Se caracteriza por tener diversas partes, recibir todas las cosas vistas y oídas según su propio orden y retenerlas a voluntad del alma. Esta definición se refiere al sustrato común de las formas comunes según el arte común que ha llegado hasta nosotros desde la Antigüedad». Bruno, *Las sombras de las ideas*, Madrid, Siruela, 2009, pp. 81-82.

Bruno en 1582 publica en París *Cantus Circaeus*, texto introductorio al arte de la memoria²⁵⁶. Es en esa obra donde Bruno ya esbozaba la importancia de la imaginación

“Si lo permite, no existe ninguna especie de memoria, por la cual no puedan resultar útiles uno o más de estos modos de representación: no podemos, de hecho, ni entender ni recordar sino mediante las imágenes que la fantasía puede producir; de la misma manera, no podemos ni entender ni recordar si no mediante cualquiera de los procedimientos enumerados previamente²⁵⁷”.

La teoría del conocimiento se plantea como un proceso gradual-lógico en donde el saber no es posible si antes no ha mediado en la imaginación. Esta tesis va influir profundamente en la tradición neoplatónica, donde la imaginación estará asociada a una sustancia pneumática que participa en todo lo viviente. Imaginación y alma del mundo se fusionaran en la teoría en virtud de la recepción y avance en la teoría médica, estoica y neoplatónica de la época²⁵⁸.

En el Renacimiento existe una amplia teoría respecto a la fisiología del conocimiento. En el *Cantus* Bruno lo describe del siguiente modo:

“Es suficientemente conocida y aceptada la tesis según la cual existen cuatro celdas en correspondencia de cada uno de los cuatros sentidos internos; el primera de estos, llamado sentido común, está ubicado en la parte central del cerebro; el segundo que se extiende hasta la mitad del cerebro, se define la sede de la facultad fantástica; la tercera, inmediatamente después de la anterior, se llama la morada de la facultad cogitativa, mientras que la cuarta es atribuida a la facultad memorativa²⁵⁹”.

Esta tesis «aceptada» –como se ha planteado–, parece ser que tiene una deuda con la impronta de toda la tradición médico greco-árabe. En realidad, es un saber aceptado de que los árabes, con sus traducciones y lecturas de la filosofía griega, influyeron fundamentalmente en el Occidente latino medieval. Agamben, de hecho, explica que la clasificación del sentido interno por Avicena influyó en Occidente²⁶⁰. Incluso es muy

²⁵⁶ Culianu explica que «el arte de la memoria es una técnica de manipulación de los fantasmas que se basa en el principio aristotélico tanto de la precedencia absoluta del fantasma sobre la palabra como de la esencia fantástica del intelecto». (Culianu, 1999, pág. 64)

²⁵⁷ Bruno, *Opere mnemotecniche I*, Milano, Adelphi, 2004, p. 715-717.

²⁵⁸ «La teoría del conocimiento fantástico sólo representaba el último anillo de una extensa teoría referida al pneuma y del alma» (Culianu, 1999, pág. 51).

²⁵⁹ Bruno, B., 2004, *óp.cit.* 665.

²⁶⁰ « En nuestro examen de la fantasmología medieval tomaremos el punto de partida en Avicena, no porque sea el primero que da una clara definición de ella, sino porque su meticulosa clasificación del “sentido interno” ejerció una influencia tan profunda en lo que se ha definido como la “revolución espiritual del siglo XIII”, que es posible descubrir sus huellas todavía en pleno humanismo». *Ibidem*, p. 140.

similar la clasificación de Avicena de la *vis apprehendendi ab intus* respecto a la topología gnoseológica bruniana en el Renacimiento²⁶¹.

La gnoseología bruniana invita a comprender el dinamismo interno de las operaciones cognoscitivas. Estas operaciones se mueven según un orden específico, de manera que el proceso cognoscitivo se despliega en forma gradual y lógico desde una celda a otra, situadas éstas naturalmente según su función específica en el cerebro. Es un proceso, por tanto, siempre dinámico que captura el objeto de conocimiento externo aprehendido por el sentido común para ser interiorizado aún más por la fantasía y la imaginación²⁶², y así ser finalmente albergado como conocimiento en la memoria. Todas estas facultades están situadas en unas especies de cámaras dentro del cerebro que a pesar de plantearse en apariencia como lugares cerrados, no implica que estén separadas estas cámaras, más bien las operaciones cognoscitivas internas se desplazan de una cámara a otra y así recíprocamente. Finalmente, todo el dinamismo de las operaciones internas son expresiones de una misma potencia cognoscitiva unitaria. El proceso gradual y lógico de la experiencia de la noesis, no permite albergar nada en la memoria sin antes no ha sido procesado por los sentidos internos señalados. En ese sentido se entiende que todas estas potencias interiores del sujeto son partes de un mismo proceso cognoscitivo. Nada entra en la memoria si no atraviesa el atrio de la facultad cogitativa; si no fuera por el atrio de la fantasía nada entra en la imaginación, y nada entra por la imaginación si no fuera por el sentido común. De todo esto se colige que todo proceso de experiencia necesita en primer lugar la fuente de todo conocimiento, esto es, de la Naturaleza, matriz de la cual proviene todo conocimiento.

En la topología gnoseológica, Bruno distingue dos tipos de imaginación. En primer lugar define la *fantasía*, que es precisamente la que experimenta y produce imágenes similares a los objetos aprehendido por el sentido común. Y luego define a la *imaginatio*, que es una potencia cognoscitiva activa. Entonces existe una imaginación pasiva y otra activa.

²⁶¹ Cfr. « La primera de las virtudes aprehensivas internas es la *fantasía* o sentido común, que es una fuerza ordenada en la primera cavidad del cerebro que recibe por sí misma todas las formas que se imprimen en los cinco sentidos y se transmiten ella. Después de ésta está la *imaginación*, que es la fuerza ordenada en la extremidad de la cavidad anterior del cerebro, la cual mantiene lo que el sentido común recibe de los sentidos externos y que se queda en ella incluso después de la supresión de los objetos sensibles [aquí Avicena explica que la imaginación, a diferencia de la fantasía, no es sólo receptiva, sino también activa y que el “mantener” es diferente del mero “recibir”, como se ve en el agua, que tiene la facultad de recibir las imágenes pero no de mantenerlas]...Después de ésta está la fuerza *imaginativa* respecto del alma vital y *cogitativa* respecto del alma humana; ésta está ordenada en la cavidad mediana del cerebro y compone según su voluntad las formas que están en la imaginación con otras. Después está la fuerza *estimativa*, ordenada en la cúspide de la cavidad media del cerebro, que aprehende las intenciones no sensibles que se encuentran en los objetos sensibles singulares, como la fuerza que permite a la oveja a juzgar que debe huirse del lobo... Está después la fuerza *memorial* y *reminiscible*, que es aquella ordenada en la cavidad posterior del cerebro y que mantiene lo que la estimativa aprehende de las intenciones no sensibles de los objetos singulares [...]” fragmento del *Avicennae arabum medicorum principis opera ex Gerardi cremonensis versione*, Venetis, 1545. Véase Agamben, *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp.139-140.

²⁶² Si bien tanto en el medievo como en el Renacimiento la fantasía es identificada con imaginación como única operación cognoscitiva interna. Agamben plantea en *Estancias* que la *phantasia* en la tradición medieval estaba asociada al lugar de la cogitativa.

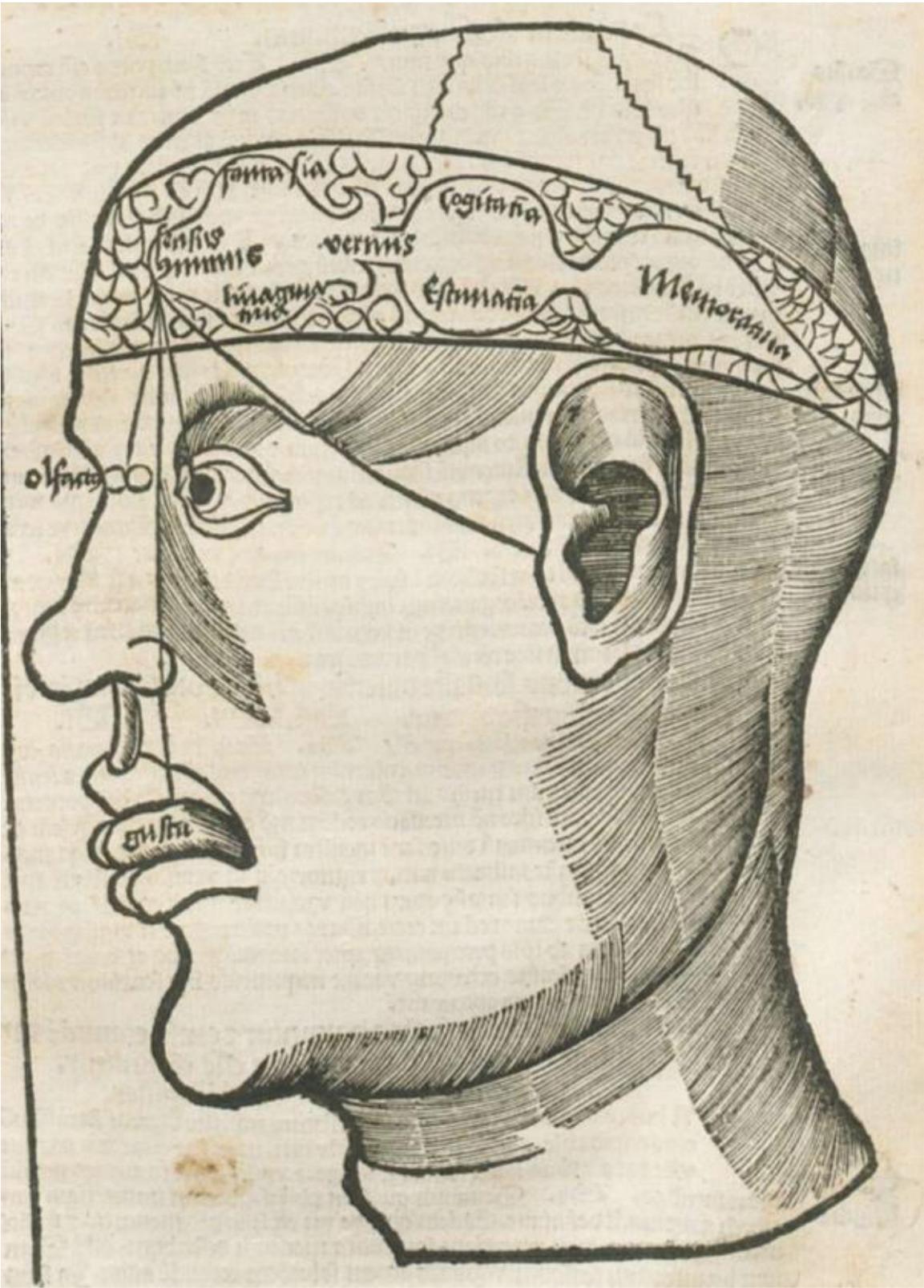
1). *Phantasia*: permite almacenar las cosas. Su tarea principal y más adecuada es representar los lugares y las ubicaciones en las que están fijadas las imágenes.

2). *Imaginatio*: permite almacenar según una serie ordenada y albergarlas prontamente a la memoria. De hecho, es la facultad que permite dar forma o plasmar imágenes, asociándolas con el contenido mental apropiado²⁶³.

Fantasía e imaginación estarían asociadas a las operaciones fantásticas albergadas en la zona frontal del cerebro. Ahora bien, en Bruno la imaginación se problematiza y la topología de ésta atisba ya la idea de pensar a la imaginación como una especie de frontera, tal como lo mencionaba Sinesio, entre las afecciones de los sentidos externos y el examen crítico de la razón²⁶⁴. La implicancia se ve en que la imaginación puede estar totalmente alejada de la razón y presa de los sentidos, pero también puede producir imágenes acordes a la realidad. Esta problemática de la imaginación plantea a un Bruno que elogia a la imaginación, pero también plantea las cautelas respecto a ella.

²⁶³ En *De la magia* dice « la función de la imaginación es la de recibir imágenes aportadas por los sentidos, retenerlas, combinarlas y dividir las [...]». (Bruno, 2000, pág. 60)

²⁶⁴ Usaré indistintamente la noción de imaginación y fantasía.



MARGARITA PHILOSOPHICA, 1503.

La percepción del sujeto cognoscente vadea tanto en el continente de los sentidos como en el de la razón. ¿No es un problema de óptica sostener la infinitud del universo o la negación de ello?

En *Del infinito*, Bruno cuando sostiene la infinitud del universo ¿no subyace en ello el problema de la imaginación?

“Yo creo y entiendo que más allá límite imaginario del cielo sigue existiendo región etérea y cuerpos mundanos, astros, tierras, soles, todos absolutamente perceptibles en sí mismos y para los que están dentro o cerca, aunque no sean perceptibles a nosotros por su lejanía y distancia. Mientras considera qué fundamento adopta Aristóteles, que a partir del hecho de que no tenemos ningún cuerpo sensible más allá de esa circunstancia imaginaria, pretende que no hay cuerpo alguno²⁶⁵”

La óptica aristotélica se limita a lo que sus sentidos contemplan –incapaces por sí mismos de contemplar objetos lejanos–, soslayando la existencia de cuerpos sensibles más allá de las propias limitaciones del sentido –imaginación sin intelecto–. Bruno argumento que la incapacidad de contemplar no es por defecto del objeto sensible sino sólo por defecto de nuestra potencia sensitiva, de manera que se visibiliza a dos modos de imaginar en dos dimensiones hermenéuticas posibles.

En la obra mnemotécnica *Sigillus sigillorum* Bruno plantea la metáfora del vuelo que no está exenta de dificultades. La metáfora del vuelo representaba la ascensión del sujeto cognoscente hacia la verdad: «la naturaleza ha asignado alas exquisitas a todos según su necesidad, pero son en verdad poquísimos quienes saben desplegarlas para surcar y batir aquel aire que invita y se presta ser batido para volar no menos de cuanto parece oponerse a ser surcado²⁶⁶» El averroísmo en Bruno reside en que no todos los sujetos tienen la disposición ni están preparados para estudio de la filosofía. Y esto se patente, por ejemplo, en que el filósofo no es manipulado por las fantasías recibidas ni por las fantasías producidas por una imaginación vulgar. La caza del conocimiento entonces implicaría con una constante concentración en la mirada del sujeto percipiente-cognoscente. En la Naturaleza se presentarían «cosas, signos, imágenes, fantasmas²⁶⁷». En la Naturaleza existen un conjunto variopinto de imágenes fantásticas proyectadas en todo el universo infinito y, del mismo modo, en la dimensión humana existe un sustrato fantástico, que es la imaginación, en donde es posible– similar a como sucede en la naturaleza– generar y plasmar un poligenismo fantástico que imita a un único sustrato material en cuyo seno existe un principio anímico que opera conocido como alma del mundo. La naturaleza y la imaginación fabrican todo a través del alma del mundo.

²⁶⁵ (Bruno, 1993, pág. 157)

²⁶⁶ Bruno, Giordano., *El sello de los sellos*, Zaragoza, Libros del innumerable, 2007, pp.6-7.

²⁶⁷ *Ibidem*, p.7

En Bruno, de hecho, la gradación del conocimiento –al igual que en la Triada– explica cómo el primer principio se comunica hasta llegar a la multiplicidad²⁶⁸. Las imágenes sensibles que se proyectan en la Naturaleza son «sombras» de las imágenes arquetípicas, es sólo a través de estas sombras que es posible conocer destellos del primer principio. Es en el mundo físico o circundante el origen de todo conocimiento²⁶⁹.

“Entonces a través de los sentidos, casi como si fueran puertas, se convierten en físicos a partir de los metafísicos, de físicos se convierten en racionales y quedan preparados para ser analizados por los sentidos más internos del hombre, donde para perpetuarse recurren a facultades más inmateriales²⁷⁰”

Es, en primer lugar, en el sentido interno de la *phantasia* en donde los objetos son recibidos y contemplados como *phantasma (specie)*, y elaborados por la razón que abstrae su significado específico (*intentio*), luego el fantasma es examinado por la *imaginatio* comparándolos activamente con otros fantasmas presentes ya en la memoria, y luego del proceso de decodificación de datos, el intelecto –facultad más abstracta– puede formular un juicio último y más universal.

Giordano Bruno piensa que el olvido es una especie de falta de sentido²⁷¹, por lo que es necesaria esta operación lógica que surge desde los sentidos externos y culmina en los ignotos recovecos de los sentidos internos.

“Si por tanto la imaginación no hubiese llamado lo bastante enérgicamente con apariencias sensibles, el pensamiento no abrirá, y si este pensamiento tampoco abre, la madre de las Musas [Mnemosine], indignada, no le recibirá. Excitan, en fin, las cosas que, con la ayuda del discurso, de la reflexión y de una fuerte imaginación, mueven la pasión, y por las cuales apasionándonos, despreciando, despreciando, amando, odiando, sintiendo dolor o alegría, admirando y recurriendo a la balanza de los sentidos, recibimos una impresión de las imágenes del fervor, del desprecio, del

²⁶⁸ « [...] los elementos que existen por naturaleza y de los cuales podemos fácilmente contempladores, en primer lugar preexisten en la mente del primer creador de las ideas –sobre cuyo modelo se producen todos los géneros y todas las especies– y seguidamente, a partir de ellas, emergen a la luz según ciertas sucesiones los elementos indivisibles, que presentan una especie íntegra por su incorruptibilidad o se subsiguen y multiplican en la materia con una cierta sucesión y distribución. Yo sostengo que estos elementos de la primera mente son comunicados al primer intelecto, y apareciendo gracia a él en el orden natural (después de que en cierto modo habían preexistido en el arquetipo infinito) se incluyen dentro de cierto confín, y de este modo, existen en la naturaleza». *Ibidem*, p.8.

²⁶⁹ Comprendiendo la naturaleza como la suma de todas las cosas.

²⁷⁰ *Ibidem*, p.9.

²⁷¹ Sentidos externos como internos.

amor, de odio, del dolor, de la alegría, de la admiración y de la investigación, y del aspecto a la cosa a recordar²⁷²”.

La imaginación es la potencia del alma que transforma el lenguaje de los sentidos en un lenguaje fantástico. Incluso las emociones son transformadas en imágenes, ya que el alma comprende mejor en este idioma²⁷³. Bruno advierte que los sentidos internos no deben limitarse a lo que se presenta en los sentidos, puesto que podría privar del ejercicio de la vida intelectual. O puede quedar susceptible a la autoridad del vulgo. El Nolano parece revitalizar los sentidos internos por sobre los externos, de manera que la imaginación – como una facultad performativa– debe mantener una disposición siempre flexible en donde los fantasmas están susceptibles siempre a la mutación y en sintonía del movimiento rítmico de la vida.

“[...] estemos atentos a que el alma, seducida por las apariencias sensibles no se afinque en ellas hasta el punto de privarse de la vida intelectual [...] pase la noche por su duda en el presuntuoso domicilio de la ignorancia y allí, como agitada por íncubos de una imaginación turbada, perdidas las alas de la inteligencia, se precipite, y contemplado el rostro de Proteo halla una imagen nunca perfectamente formada, en la cual quiera aquietarse²⁷⁴”.

Sólo en la mutación es posible la comunicación con la naturaleza, y la práctica de la filosofía como ejercicio y forma de vida debe saber interpretar y alinearse a las vicisitudes rítmicas de la vida. El Nolano en la primera parte del *Sigillus* nos da una especie de manual práctico para orientar nuestras disposiciones en camino hacia el desvelamiento. Es por esto que Bruno acentúa la función activa de la imaginación por sobre la fantasía, puesto que en ella las imágenes son examinadas por la razón –sentido regulado–. «[...] el sentido, que trata sobre el cuerpo, a la fantasía, que trata sobre las imágenes de los cuerpos, y de ésta a la imaginación, que trata sobre la atención por las imágenes, y de allí al intelecto, que medita sobre la naturaleza común de los objetos individuales²⁷⁵». Bruno además identifica una nueva especie de sentido, y lo relaciona al alma del mundo o espíritu que opera través de los seres vivos. ¿Es la imaginación que imagina o el intelecto primero el que imagina por medio de nosotros?

²⁷² *Ibidem*, p.11.

²⁷³ « [...] de las cosas que se presentan a los sentidos internos (con los cuales estamos acostumbrados a imprimir las formas), algunas son figuras, representaciones, imágenes, simulacros, ejemplares puros o confusos, separados, reunidos, ordenados por la obra de la ingeniosa [imaginación]; otras veces sin embargo vienen infundidas por aquellos que por así decirlo “dan a luz” de esta manera, en ese sentir que depende de esta facultad de la imaginación. En el primer género destacan entre los accidentes sensibles – que llevan consigo la facultad de conocer– las formas exteriores de las sustancias compuestas; en el segundo género destacan ciertas pasiones [...]».*Ibidem*, p. 13.

²⁷⁴ *Ibidem*, p.20.

²⁷⁵ *Ibidem*, p.22.

Si la imaginación puede corromperse o puede ascender es porque tiene dos rostros.

- 1). Dueña del razonamiento y del juicio.
- 2). Carente de razón y sentido y común a todos los sentidos.

En la segunda imaginación no es que en ella no participe el intelecto universal sino que participa menos o en al menos en menor grado²⁷⁶. La imaginación cumple una función fundamental, puesto es el sentido interno que permite percibir los objetos más vivamente. Bruno plantea una revitalización del sentido interno a través de la reivindicación de la imaginación en la operación cognoscitiva y búsqueda intelectual. A contrapelo de la moral cristiana y el de la iconoclasta Reforma, y también en contra de un determinado tipo de intelectual. Bruno promueve una forma de vida intelectual activa al ritmo de la vida, en donde la imaginación es ejercitada, planteando un constante desarrollo de la subjetividad participe del intelecto universal. Nótese la crítica a un determinado tipo de intelectual – siglos después Nietzsche revisita la crítica al intelectual que alimenta la neurastenia–.

“Estos necios alimentan al mismo tiempo no sólo la propia turbia estupidez sino también la de los demás ignorantes y asnos, ante los cuales aparecen como profeta y reveladores de piedad. Aquellos que desprecias en exceso el alimento natural, tras haber sido llevados a la delgadez insana y al vicioso abrazo saturnal, se apoderan de ciertas técnicas de meditación (que creen pías) más aptas para turbar la imaginación, siendo cómplice la sombra de la noche se deslizan hacia una cierta tristeza, por la que flagelándose sin demasiada violencia hacen aflorar el calor desde las partes internas a aquellas más externas, de modo que, una vez este calor sea refluído al máximo posible al interior, la tibieza melancólica se distienda más ampliamente²⁷⁷”.

De manera que la imaginación está condicionada a determinados ejercicios que, o pueden llevar al sujeto al virtuosismo a la completa degeneración y consecuente corrupción fantástica. Agamben en *Estancias* ilustra como el anacoreta del monasterio padecía de acidia, fenómeno asociado al acoso del *demonio meridiano*²⁷⁸. El miedo al demonio meridiano provocaba en el anacoreta el padecimiento de melancolía. El Nolano crítica a este tipo de forma de vida precisamente porque corrompe las disposiciones naturales del sujeto y desde luego que lo enajena de la naturaleza²⁷⁹. Bruno plantea una lectura filosófica

²⁷⁶ El intelecto agente o universal, identificado en Bruno como intelecto primero es la luz común a todos los colores posibles. «Una luz ilumina todo, un solo espíritu vital vivifica todo descendiendo según grados establecidos desde las cosas más altas a las más bajas y volviendo a subir desde las más bajas a las más altas, y como sucede en el universo, así también sucede en los simulacros del universo». *Ibidem*, p.31.

²⁷⁷ *Ibidem*, pp. 45-46.

²⁷⁸ Véase Agamben, G., *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp.23-35.

²⁷⁹ En *De la magia* «[...] un demonio que actúa sobre la imaginación a través de los sueños –e incluso en estado de vigilia–, suscitando imágenes interiores tales que uno cree aprenderlas por el sentido externo. [...] pretenden que esas elaboraciones de los sentidos interiores son realidad objetiva. También sucede que se nieguen a ser llevados a una estimación más juiciosa de las cosas a través de las pruebas: preferirían

respecto a la imaginación, pero también médico-ética. En *De la magia* la magia dice que « para la curación de los trastornos de la imaginación, y para liberar el sentido interior ligado por eso pacto, basten simplemente la purgación de los humores y la regulación de régimen alimentario²⁸⁰». Era común en tanto en la Edad Media como en el Renacimiento que la imaginación sea objeto de estudio médico y filosófico. Las universidades que no estaban presididas por la teología lo estaban en cambio de la medicina o leyes.

En la gnoseología medieval como renacentista no siempre es fácil distinguir entre la noción de fantasía e imaginación. No obstante, ambos conceptos remiten a la facultad fantástica productora de fantasmas. En una de sus obras más tempranas, el *Cantus*, Bruno plantea una separación lógica ente imaginación y fantasía cuando plantea ciertas condiciones preliminares al arte de la memoria

“En esta técnica conviene por lo tanto atenerse al mismo criterio a lo que vemos conformarse la naturaleza misma, porque el arte mismo imita y sigue, emulando y asistiendo a la naturaleza. Esto ocurre de dos formas: ya sea porque te permite memorizar las cosas, o porque también te permite almacenarlos según unas series ordenadas y volver a llamarlas prontamente a la memoria. Lo primero es posible gracias a la facultad imaginativa, la segunda de la fantasía. De hecho, es la facultad imaginativa es la que permite componer imágenes asociándolas con el contenido mental apropiado, mientras que la tarea principal de la fantasía es representar los lugares en los que se fijan las imágenes²⁸¹”.

En primer lugar, la teoría de la imaginación se sostiene en el naturalismo, dado que es la naturaleza «Arte de las artes» la que produce el material que luego la imaginación internalizará como fantasma²⁸². El arte que Bruno propone imita a la naturaleza. Ahora bien, volviendo a la diferencia entre imaginación y fantasía²⁸³. La imaginación cumpliría la

arrastrarlas en sus propias ficciones, y juzgarlas, de verdad, sordas y mudas. Los médicos este tipo de alteraciones a la manía y a la melancolía; las califican de sueños despiertos». (Bruno, 2007, pág. 60)

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 62. Un poco más adelante dice que « el vínculo de la imaginación es en sí leve si las fuerzas intelectivas no lo redoblan. En efecto, los espectros que ligan y encadenan el espíritu del idiota, del sonso, del crédulo y del pobre supersticioso son objeto de burlas, despreciados y considerados sombras vanas por una inteligencia sensata, bien nacida y rigurosa». *Ibidem*, p. 63.

²⁸¹ (Bruno, 2004, pág. 667)

²⁸² Bruno en *De umbris* dirá «[...] aquello que es un principio es arte no puede ser definido más que como una facultad de la naturaleza innata a la razón junto con las cimientos de los primeros principios, en los cuales se halla una potencia por la que son seducidos por los ojos exteriores, como si estos fuera hechizos de diversa índole, e iluminados por el intelecto agente, cual sol radiante, y reciben la influencia de las ideas eternas, por así decir, mediante el concurso de los astros , mientras todas las cosas son ordenadas en acto por el óptimo y máximo fecundador para que alcancen , según sus capacidades, su propio fin». Bruno, *La sombra de las ideas*, Madrid, Siruela, 2009, pp.72-73.

²⁸³ En el medioevo la imaginación tendrá pasiva y la fantasía activa. Ahora bien, en el Renacimiento y en Bruno en especial, se invierten las operaciones. La imaginación tendrá ahora tendrá una función activa y la fantasía una función pasiva en la dimensión gnoseológica. Ya en Aristóteles el intelecto activo estaría relacionado con lo más abstracto, intuitivo y a veces visual. En cambio, el intelecto pasivo estaba relacionado

función de memorizar las cosas a través de la composición de imágenes asociando cada imagen luego con el contenido mental más apropiado. La facultad imaginativa desde luego que opera activamente componiendo imágenes siendo capaz incluso deformar las imágenes y desvirtuarlas de la realidad. La fantasía en cambio opera pasivamente, es decir, es capaz de recibir las afecciones de la experiencia sensible, por lo que ésta compone imágenes fantásticas en concordancia con la dimensión natural, depositándolas luego en la memoria. De cualquier modo, la imaginación estará relacionada en Bruno con los saberes más abstractos y universales. La fantasía no obstante cumple una función no menor, dado que es la que es afectada –y por eso es pasiva o receptiva– por las sensaciones externas que necesariamente no están asociadas sólo a la imagen sino que también a la emoción²⁸⁴.

“En la facultad cogitativa –argumentan los filósofos naturales– se imprimen por tanto formas no percibidas en sí mismas por los sentidos que, sin embargo, se derivan de imágenes sensibles. Es la puerta, el ingreso y la única llave a la cámara de la memoria”.

En la facultad cogitativa, en donde la imaginación no deja de ser parte²⁸⁵, se internalizan imágenes incluso más verdaderas que las presentadas por los sentidos, dado que en la potencia cogitativa se conservan sólo las imágenes que ella había solicitado para luego ser almacenadas en la memoria.

Por otro lado, existe en Bruno, una íntima relación entre imaginación y deseo. El juego está en la contemplación infinita y el objeto infinito de contemplación. El que el filósofo debe no sólo usar hasta la fatiga todo ese conjunto de facultades cognoscitivas, sino que también su voluntad, esto es, esa infinita potencia natural volitiva –aunada con la potencia del Amor universal– que inclina al sujeto hacia lo inapropiable. Además implica subsumirse en imágenes que de suyo son afectivas-emocionales, dado que provocan o fascinan –usado en un lenguaje erótico– al sujeto creando deseo de conocimiento y búsqueda de la infinita belleza inapropiable. El mismo Bruno dirá en *De la magia* que

“El nacimiento de Cupido se efectúa en el cuerpo (nutrición, delicadeza, lujo), luego en el alma, donde se alimenta de las fascinaciones del espíritu, de las fantasías, lascivas o dignas de mayor consideración –en las cuales la belleza se presenta adornada de gracia–. La comida de Cupido, que impide su extinción, es el conocimiento de lo bello; pero el alimento que lo hace crecer es la meditación, es el demorarse de la fantasía sobre la belleza que se ha conocido²⁸⁶”

con la razón, gestor de un conocimiento abstracto, pero más singular y por lo tanto menos universal que el intelecto activo.

²⁸⁴ Ignacio Gómez de Liaño señala que « Los qualia táctiles, térmicos, musculares, olfativos, gustativos y auditivos se asemejan, en general, a los afectivos más que los representativos por antonomasia, que son los visivos (imaginación visual), pues en aquellos la conexión con la pareja placer/dolor es más percutiente. No obstante, en todos los qualia representativos hay adherencias afectivas de placer/dolor o, más bien, de alegría/pena: una música deliciosa o un ruido insoportable, la placentera luminosidad del día frente a la angustiada oscuridad de una noche cerrada, etc.».104

²⁸⁵ En Bruno, al menos en estos pasajes, se tiende a identificar la imaginación con la potencia cogitativa.

²⁸⁶ Bruno, G., *De la magia, De los vínculos en general*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p.115.

El Nolano es explícito en afirmar que el eros se alimenta de la propia imaginación. En efecto, son las fantasías las que suscitan el deseo y lo perseveran con el fin inalcanzable de apropiarse de lo bello –nunca apropiable totalmente–. El sujeto habita temporalmente en el goce de lo bello.

Si existe algo potencialmente viral, y por lo tanto potencialmente peligroso en el Renacimiento es el Amor. Era un saber en el corpus médico-filosófico árabe que no estaba olvidado en el saber renacentista. El mismo Ficino, que además de ser filósofo era médico, advierte en *De amore*

"Pero dirá, quizá, alguno, ¿puede un rayo tan ligero, un espíritu (spiritus) tan leve, una cantidad tan pequeña de sangre de Fedro, corromper a Lisias entero tan rápidamente, tan fuerte, tan perniciosamente? Esto no parecerá asombroso, si consideráis otras enfermedades que se originan por contagio como el prurito, la sarna, la lepra, la pleuresía, la tífis, la disentería, la oftalmía y la peste. El contagio del amor se produce fácilmente y llega a ser la peste más grave de todas²⁸⁷."

Desde la categoría del eros nace la cuestión del cuidado de sí mismo²⁸⁸. Como ya se ha mencionado, Bruno se distancia de la teoría cristiana del amor divino. Así también se distancia de esa concepción hipostasiada del amor que concentra todo el deseo en un determinado ser finito. Bruno no comparte esa tradición provenzal erótica, llamada amor cortés, donde los poetas del siglo XIII le cantaban a su objeto de inspiración y que, tácitamente planteaba esa imposibilidad de apropiarse de su objeto de conocimiento y de deseo. En el Nolano ese deseo se presentaba como una cierta especie de estulticia, por lo tanto indigna y deleznable. La estulticia se explica por esa concentración de deseo en un objeto que, para los ojos de Bruno no es más que un ente accidental finito dentro de la única sustancia infinita eterna. Es un modo enajenado de concebir el amor y en ocasiones cercano a la locura. Bruno en cambio piensa que el objeto de conocimiento por excelencia es el universo infinito, la más digna contemplación divina, puesto que es su más digno retrato

Asimismo el furor heroico más que un logro de un determinado estado, es una tensión insoslayable entre la unidad de la interioridad del sujeto y la unidad de la interioridad del universo infinito. Es una tensión nunca colmada en la vicisitud de la eterna rueda cíclica del tiempo y, sin embargo, nunca idéntica a sí misma.

Es necesario sin embargo volver al *De imaginum*. Bruno en esta obra expone una topología de la imaginación, vinculando la dimensión humana con el cosmos infinito –imagen del primer principio–.

²⁸⁷ Ficino, M., *De amore*, Madrid, Tecnos, 2001, p.97.

²⁸⁸ En el Renacimiento proliferaron diversos tratados sobre el amor tales como los de León Hebreo, Ficino, Bruno.

“Entiéndase que el ente se distribuye en tres encabezamientos: el metafísico, físico y lógico, universalmente considerados; así como tres principios son de todas las cosas: Dios, la naturaleza y el arte; y tres son los efectos. El divino el natural y el artificial. Es conveniente que todo agente conciba previamente con algún designio y no por mera necesidad la constitución de la especie de la cosa que se ha de llevar a efecto. A esta especie se le llama ciertamente *idea* antes de las cosas, en las cosas naturales *forma* o *vestigio* de las ideas, en las posteriores a la naturales *razón* intención, la cual a su vez se distingue en primera y segunda, habiéndola nosotros acostumbrados a llamar formas de las ideas²⁸⁹”.

Este despliegue de transferencia no es jerárquico; más bien lógico. La razón de esto es que Bruno considera lo arquetípico, lo natural y lo lógico como una misma dimensión en el que opera el primer principio.

Como insistentemente se ha señalado, el conocimiento está mediado, de manera que el saber se conoce irrevocablemente por «sombras»²⁹⁰. La sombra del universo infinito es la imagen y vestigio de la divinidad. Asimismo, las sombras de la imaginación son las sombras del vestigio, que Bruno llama también sombra de las ideas.

Si concentramos la atención, comprenderemos que la noción de sombra o vestigio (universo infinito) es contradictoria al paradigma de sustancia en Aristóteles, puesto que en Aristóteles sería la sustancia hilemórfica, que no puede ser una sustancia impersonal, sino que está singularizada en una entidad finita natural. En cambio en Bruno la sustancia está asociada una imagen infinita e impersonal. De cualquier modo, la sombra de Bruno la antítesis lo que Aristóteles petrificó en una entidad singular.

“A continuación, por consiguiente, comenzando como desde la cabeza, hablamos acerca de la materia y las especies, después de haber comprendido que un ente único infinito se halla intensivamente en la inmensidad todo él entero y totalmente por todas partes, y después de puesto ante los ojos un único e infinito universo, que se halla extensivamente por todas partes y se manifiesta corporalmente en diferentes partes y en uno y otros sitios. A continuación vienen las especies de las sustancias y aquellos accidentes que de un modo real se encuentran en la sustancia. Va después el orden del mundo racional, que es semejanza del natural –del que es su sombra–, que es imagen del divino –del que es su vestigio–²⁹¹”.

²⁸⁹ Gómez de Liaño., *Mundo, magia, memoria, selección de textos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p.341.

²⁹⁰ «Sombra» y «espejo»: dos términos que, como hemos visto, son densamente significativos en la gnoseología bruniana, usada también en esta coyuntura para indicar la potencia y, al mismo tiempo, los límites del pensamiento, la fundamentación del yo en la sustancia de la naturaleza, como también la pérdida del sí mismo, debido a su condición de singularidad en el horizonte infinito y universal». (Matteoli, 2019, págs. 100-101)

²⁹¹ *Ibidem*, p. 343.

Como se puede ver, Bruno trasvasa el entendimiento a una dimensión cosmológica. O, si se puede decir de mejor forma, todas las composiciones de imágenes que habitan en nuestra memoria e imaginación son reflejos de una exterioridad más verdadera –siempre cuando coincidan con las imágenes del vestigio natural–.

Luego, Bruno emplea la metáfora del «espejo viviente» para imaginar al universo infinito.

“Hacemos ver el universo según una tercera significación, esto es, como un cierto espejo viviente, en el que está la imagen de las cosas naturales y la sombra de las divinas. Este espejo concibe ciertamente la idea como causa de las cosas, de la misma manera como la imagen de la cosa que ha de ser hecha empapa la mente del eficiente con la razón o esencia del eficiente. Concibe la forma como la cosa misma, a saber, la especie; pues la entera sustancia de la cosa va referida a ésta, incluso cuando físicamente no tenga consistencia sin la materia –si es que estamos emplazados en el atrio de los peripatéticos–; si pensamos de otra manera estaremos junto a los físicos que entienden que la materia es la sustancia de todas las cosas, la cual saca las formas de su seno y entrañas, como la madre, con ciertas vicisitudes, arroja, pare, concibe, y así mismo guarda a la prole propia²⁹²”.

Bruno se separa completamente de la concepción aristotélica de sustancia. Y restaura la concepción de lo físicos, es decir, de los primero filósofos de la naturaleza quienes miraron al universo antes que su propia presencia. Según Bruno, Aristóteles parece confundir la sustancia de los accidentes, objetivando estos como si fueran la sustancia –común a todos los accidentes–. Bruno plantea que los accidentes provienen del seno de una única sustancia común a todos ellos. La metáfora del espejo viviente plantea además la metáfora común e inapropiable de todo lo viviente, puesto que en lo viviente la imaginación cósmica (Intelecto primero) opera sin tregua.

Finalmente, es interesante sostener el carácter vivo y creador de la imaginación en el pensamiento de Bruno. Todo esto mencionado a la luz de la defensa de la imaginación iniciada por Sinesio.

“[Resulta manifiesto que esta potencia es la efectora de las imágenes o por ella el alma es la efectora de las imágenes. A propósito de esto pongamos en medio el parecer de Sinesio, el platónico que así se explicó sobre la [potencia] de la imaginación y espíritu [fantástico]. En la vigilia el sabio es hombre, pero Dios le hace partícipe de sí mismo mientras sueña, lo que nosotros adoptamos en defensa de la dignidad de la vida imaginativa. Pues si es don feliz ver al propio Dios en sí mismo, ciertamente es oficio de una contemplación más antigua y propia captarla mediante la imaginación, Pues ésta es el sentido de los sentidos, puesto que el propio espíritu imaginativo es el sensorio más común y el cuerpo primero del alma y este cuerpo

²⁹² *Ibidem*, pp. 343-344.

actúa desde dentro veladamente y tiene a lo principal de lo animal como alcázar (pues entorno la naturaleza le construyó la entera fábrica de la cabeza)²⁹³”.

Bruno radicalizó lo que el neoplatónico Sinesio de Cirene había relacionado al mundo de los sueños. Bruno tomará una profunda conciencia de la importancia de la potencia imaginativa a la luz de su matriz infinitista de corte natural-animista, y planteará una noción de la imaginación entrañablemente vinculada a la simpatía del universo, esto es, al alma del mundo.

Giordano Bruno es el filósofo de la imaginación en el siglo XVI (dejémosle el título del filósofo de la imaginación en el Renacimiento a Marsilio Ficino, pero eso es otro tema).

§ 2.6. El intelecto primero como espejo viviente

En la primera parte de esta investigación se había bosquejado la cuestión del intelecto primero como una especie de imaginación, que Bruno lo recuerda como un saber propio del neoplatonismo, trasvasándolo luego a su esquema trinitario. Ahora pretendo demostrar la importancia del intelecto primero, imaginado como un espejo viviente, relacionando la fuerza de la imaginación con una ontología de materia –muy particular en Bruno–. En suma, en la *Lampas* Bruno usa la metáfora del círculo/esfera para demostrar la operación del Intelecto como una operación mediadora entre la unidad y la multiplicidad.

«Si durante siglos – escribe Coccia– el espejo ha sido la experiencia decisiva de toda teoría del conocimiento no es porque reproduce la duplicación narcisista de la conciencia entre un yo sujeto y un yo objeto, sino porque representa el paradigma de la *medialidad* [...]»²⁹⁴. Coccia ratifica la importancia del paradigma de la medialidad, que en Bruno se visibiliza en la cuestión del intelecto primero y en la cuestión del universo infinito.

En la exquisitez de simbolismos del *Lampas*, Bruno compara la noción impersonal del intelecto con la metáfora del espejo. En efecto, el intelecto como un espejo introyectado en medio de todas las cosas, lleva estampado en su superficie las infinitas formas y figuras posibles. No deja de suscitar esa importancia del uso de la metáfora y de lo simbólico en Bruno como ejercicio pedagógico que visibiliza cuestiones muy abstractas. Sostengo que en la cuestión de la triada bruniana subyace la importancia de la imaginación como categoría fundamental en legitimación de su reforma gnoseológica y cosmológica, dado que Bruno en la *Lampas* ha atiborrado la triada de una exquisita constelación de figuras mnemotécnicas que se articulan desde un paradigma de lo impersonal. He intentado explicar la importancia del Hijo como segunda forma impersonal, para restaurar la función

²⁹³ *Ibidem*, pp. 343-344

²⁹⁴ Coccia, E, *La vida sensible*, Buenos Aires, Marea, 2011, p.27.

mediadora que cumple el Hijo en el sustrato universal. También he intentado mostrar el simbolismo pagano que subyace a estas categorías como un modo de naturalización de lo divino y de la participación de lo divino en la sustancia natural. Ahora queda por demostrar la importancia del intelecto primero como una especie de imaginación en tanto produce formas en el continente material universal. Para esto –como he esbozado– remite a la metáfora del espejo usado en la *Lampas*. Bruno por ende dice:

“Imagina una esfera o globo en cuya superficie se constituye un espejo muy diáfano: piensa que tal espejo se encuentra en medio de todas las cosas, de modo que en él se describen las formas y las figuras de todas las cosas circundantes y que de ello se reverberan luego las figuras y las formas, según un principio de mayor verdad, como si este cuerpo fuera completamente un espejo [...]”²⁹⁵.

En primer lugar, invita a imaginar una especie de esfera en cuya superficie se manifiesta un espejo esencialmente diáfano. Agrega que el espejo se encuentra en medio de la pululación infinita de entidades finitas que no dejan –de algún u otro modo– de pintar figuras y formas imaginando que la materia en tanto cuerpo- receptáculo universal se comparara a lo diáfano inmanente al espejo. En estos breves pasajes el Nolano relaciona al intelecto primero con la noción de espejo que, desde la matriz bruniana, sería infinito.

En la historia de las ideas la noción de espejo ha estado asociada a la teoría de la visión. En el libro II de *acerca del alma*, Aristóteles, ya había relacionado la cuestión de la visión a una exégesis en torno al color, la luz y lo diáfano. Desde luego que lo diáfano está asociado también a la noción del espejo, que posteriormente tuvo su apogeo en la teoría de la visión en pleno medievo. El Filósofo planteaba que «todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto y en esto consiste su naturaleza²⁹⁶». El color es lo que hace posible la operación de lo diáfano, de modo que no podría existir la visibilidad del color ausente de dicho movimiento²⁹⁷. Luego, dice Aristóteles que «la luz es el color de lo diáfano cuando lo diáfano es comprendido como entelequia²⁹⁸». La asociación entre lo diáfano y el alma es patente en la teoría aristotélica de la visión. Ahora bien parece ser que situaba lo diáfano –como una especie de entelequia– en la región superior del firmamento.

Bruno en cambio transferirá lo diáfano en estado de entelequia a la única inmanencia divina natural. La asociación entre espejo e intelecto será eventualmente transpuesta en la naturaleza infinita en acto. El universo por tanto será comprendido como una inmensa realidad diáfana en acto muy parecido a un espejo. Esta realidad diáfana será sin embargo iluminada por la luz del intelecto primero, de manera que tanto la matriz material del universo como la luz formal del intelecto están coimplicadas en una misma operación. Aquí, por tanto, sostengo que el universo en Bruno estaría investido de un principio anímico que se expresa por medio de él. Luego dice que este espejo « [...] tiene sin embargo la propiedad de no simplemente recibir –según el modo en que realmente es propio de los espejos– las configuraciones y las formas de las realidades externas, sino

²⁹⁵ Bruno, 2000, *óp.cit.*, p. 1031.

²⁹⁶ Aristóteles, *acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, p. 191. 418 b.

²⁹⁷ Lo diáfano es definido como aquello que es visible es virtud de un color ajeno a él.

²⁹⁸ *Acerca del alma*, *óp.cit.* p. 191.

también de transmitir a los cuerpos externos la verdaderas formas²⁹⁹». De manera que es imposible disociar el principio formal de la noción del universo, así como es imposible disociar el alma de la materia en la simplicidad de la sustancia. En el plano cosmológico, el universo infinito en tanto sustrato, no sólo recibe formas –como una inmensa matriz susceptible de estar encinta infinitamente–, sino que además es capaz producir formas si consideramos que el intelecto primero se expresa en dicho sustrato. Ahora bien, parece ser que Bruno identifica al intelecto con este sustrato material, comprendiendo que el sustrato material/universo infinito tiene la facultad por sí misma de transmitir a los cuerpos las verdaderas formas a todo lo viviente.

“[...] [El espejo], sin embargo, tiene la propiedad de no limitarse a recibir –según el modo que realmente es propio de los espejos– las configuraciones y las formas de las realidades externas, sino de transmitir también a los cuerpos externos las verdaderas formas. También debes entender que este espejo no transmite concretamente las configuraciones y las figuras, sino que las encierra a todas dentro de sí mismo, en su verdadera esencia y en su centro todo diseño y toda especie en una única y misma realidad, porque la multiplicidad de las ideas se reduce finalmente a la unidad y en la unidad consiste, del mismo modo en como la unidad es principio de todos los números, y sin la unidad ningún número existe. Del mismo modo, el número de ideas no podrían existir si no existiera la única idea que, por así decirlo, es la fuente de todo.”

El carácter activo del «espejo» bruniano lo hace ser un espejo bien particular. No es el espejo común que es capaz de recibir formas, sino que también es capaz de crearlas. Bruno compara el Intelecto con un espejo viviente por sí mismo. En eso reside la performatividad del intelecto cósmico: informa a los cuerpos orgánicos de formas. La ontología de la materia en Bruno se fundamenta en esa íntima relación entre Intelecto y sustrato material. Bruno vivificó en la materia lo que la tradición ha marchitado en ella. El intelecto opera dentro de la propia de materia plasmando en ella infinitas formas que el intelecto por sí mismo no podría realizar, de modo que alma y materia son modos igualmente esenciales en la única sustancia³⁰⁰. En *De la causa* Bruno escribe de la naturaleza anímica-espiritual de los entes vivientes que patentan y argumentan naturalmente la coimplicación entre alma y materia. El espejo es la metáfora también de esta fusión íntima entre lo anímico y material. En *De la causa* Bruno argumenta que

“Todos los que tratan de diferenciar a la materia y de considerarla en sí misma, sin la forma, recurren al símil del arte. Es lo que hacen los pitagóricos, los platónicos, los peripatéticos. Tomad una especie de arte, la del carpintero, por ejemplo, que tiene la madera como sustrato de todas sus formas y de todos sus trabajos, al igual que el herrero el hierro y el sastre el paño. Todas estas artes producen, cada una en la materia que le es propia, diversos retratos, ordenamientos y figuras, ninguna de las cuales es propia y natural a esa materia³⁰¹”.

²⁹⁹ Bruno, 2000, *óp.cit*, pp, 1031-1033.

³⁰⁰ Cfr. «nosotros lo llamamos artista interior porque forma la materia y la configura desde dentro». *De la causa*, 2018, p. 92.

³⁰¹ *Ibidem*, pp.137-138.

Bruno de este modo se separa de la esa sacralización radical de la materia, se separa por tanto de Avicébrón y David de Dinant, quienes habían radicalizado en demasía a la materia, olvidando el alma ínsita en ella. El Nolano en cambio mantiene una posición ecléctica. El ejemplo que ilustra Bruno de la «madera como sustrato» puede transferirse perfectamente a su cosmología infinitista. El universo como «sustrato» no tendría sentido sin la existencia de un obrero cósmico que imagine y plasme sus formas dentro del inmenso sustrato material universal. Así como no tendría sentido ese imposible abandono de comunicación entre la unidad con la multiplicidad.

La experiencia del infinito es la experiencia del espejo viviente preñado de luz. En la luz ínsita al espejo viviente devienen las formas y las figuras configuradas en la materia universal –único sustrato susceptible de ser inseminado de infinitas formas–. Si la divinidad tiene una imagen de sí es porque su imagen ha devenido en el Hijo, es decir, en el Intelecto³⁰².

La divinidad de Apolo, el Absoluto como causa y como principio, es encarnado en el espejo viviente. Y el espejo viviente no puede producir una única forma y figura encarnada sino infinita susceptibles de mutación. Tal como ocurre en los lugares mnemónicos, en donde los «sustratos³⁰³» devienen en mutación causada por la creatividad de la imaginación³⁰⁴.

Ahora bien, así como es imposible la vida en el espejo, es necesario agregar una entidad ontológica material en el cual sea posible plasmar en medio de ella las formas del Intelecto, transformando un mero espejo –netamente receptivo– en esa terrible belleza de un espejo viviente. La medialidad del intelecto primero permite una apertura ontológica respecto a la verdad, dado que sólo medio de la mediación del Intelecto-Hijo es posible des-velar lo que en Apolo ha estado eternamente oculto. La restauración del Intelecto parece ser que invierte la relación de necesidad del universo respecto a la divinidad, dado que ahora parece ser que la divinidad necesita de la *mediación* de la imagen del Hijo.

³⁰² No es que se relacione Padre e Hijo como una realidad indiferenciada, sino que sólo es posible conocimiento de lo divino en la imagen del Hijo. De lo contrario, se identificarías al Absoluto con la naturaleza, cuestión que en Bruno no es afirmado. Dado que nada se puede conocer de Dios en sí mismo, si no sólo en su vestigio. Si sólo consideramos la imposibilidad de conocer al Padre *per se*, y la introyectamos en el Hijo, el vestigio, es decir, el universo infinito no sería la base del conocimiento, puesto que asumimos su incognoscibilidad.

³⁰³ En *De umbris* dirá « los infinitos sustratos son reconducidos a mis atrio [imaginación] y multiplicados por él». (Bruno, 2009, pág. 83)

³⁰⁴ Cfr. « Es el sustrato de las formas plasmabas por la fantasía, se puede colocar y quitar aquí y allá según la voluntad de la imaginación y la facultad cogitativa de quienes operan» Bruno, G., *Opere mnemotecniche I*, Milano, Adelphi, 2009, p. 673. Bruno concibe al sustrato, en su sentido más singular, a las formas de la fantasía como huellas mnémicas. No obstante, tiene un sentido más amplio de «sustrato», asociado directamente con la imaginación y en clave cosmológica, con la materia universal sin forma.

§ 2.7. La tesis de Culianu

“En Dios no existe nada vacío, nada sin significación³⁰⁵”.

El extinto historiador de las religiones, Ioan Petru Culianu³⁰⁶, publica un hermoso libro en París, titulado *éros et magie à la Renaissance, 1484*. Fue traducido recién en el año 1999 al castellano por Neus Clavera y Hélène Rufat y publicado en España por Siruela. Culianu fue un apasionado por la cultura del Renacimiento italiano, y no cesó en sus estudios en torno a la figura de Giordano Bruno hasta la expiración de su vida, producto de su asesinato en la Universidad donde ejercía. En consecuencia, en *eros y magia en el Renacimiento*, Culianu en el capítulo III de la primera parte, estampa un subcapítulo titulado “Giordano Bruno, el hombre del pasado fantástico”. Culianu plantea una sugerente tesis sobre Bruno que lo presenta como un defensor de la época fantástica.

“Por un extraño error óptico, se vio en Giordano Bruno el paladín del futuro, de la Europa francmasona y liberal, mientras que este monje napolitano exclaustro no fue más que los últimos defensores encarnizados de la cultura de la edad fantástica”³⁰⁷.

No cabe duda de que Giordano Bruno fue un filósofo de la imaginación, que se deduce no sólo en torno a los diversos escritos relacionados con la memoria y con la imaginación en cuanto tal, sino en cómo la idea de cosmológico y teológico del infinito se presenta bajo el aspecto visual —el universo como simulacro— y su consecuente función mediadora entre ese Dios incognoscible y el sujeto natural, que siglos antes, Averroes ya había planteado en el aspecto gnoseológico, donde la imaginación, se comprendía como una potencia intelectual capaz de contribuir a actualizar los inteligibles —propios del intelecto agente separado— que, desde luego, son ajenos a la naturaleza humana³⁰⁸. Según Culianu, Bruno

³⁰⁵ Huizinga, J., *El otoño en la Edad Media*, Barcelona, Altaya, 1998, p. 288.

³⁰⁶ Vivió entre 1950 y 1990. Fue discípulo de Mircea Eliade, y profesor de las religiones en la universidad de Chicago desde 1988 hasta su fallecimiento. Las causas de muerte son poco claras, pero se cree que fue asesinado en la universidad de Chicago por razones políticas. Si bien Culianu muere después de haber periclitado la dictadura de Nicolae Ceaușescu, no cesó de criticar a sus sucesores en la toma del poder en Rumania.

³⁰⁷ Culianu, Petru Ioan. *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999, p. 96

³⁰⁸ El filósofo italiano, Emanuele Coccia, en su obra “la transparencia della imagini”, ilustra que «durante casi tres siglos (desde la segunda mitad del siglo XIII hasta el V concilio de Letrán, que le renueva por enésima vez su condena) esta [doctrina averroísta] fue objeto de condena explícitas de la autoridad eclesíastica y de violentos ataques por parte de la filosofía y teología medievales y renacentistas”. Véase Coccia, E., *filosofía de la imaginación, Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo, 2008, p.58

fue incomprendido por parte del racionalismo, que estaba muy en boga en la época, muy lejano desde luego de la delicada y frondosa cultura de las imágenes.

“[...] lejos de ser un hombre del futuro, el incomprendido de su época, Bruno era un incomprendido precisamente por pertenecer a un pasado demasiado sutil, demasiado complicado para el nuevo espíritu racionalista: era descendiente de aquellos que profesaban los arcanos menos accesibles de la época fantástica: los de la mnemotécnica y de la magia”.³⁰⁹

De modo que el no lo fue entre tantos o el último filósofo que defendió el arte de la memoria y la magia a contrapelo del inminente racionalismo que imperó luego en Europa, de esa Europa que se jactaba como la cuna de la era de la razón. En efecto, lo que subyace en el arte de la memoria y la magia, es el ejercicio de la filosofía como el mero ejercicio de componer imágenes y de comprender la realidad por medio de la imaginación. De ahí que Bruno sea el defensor de la imaginación por antonomasia en la época del Renacimiento.

El italiano jamás escatimó en cesar con aquella pesada empresa— reivindicar el arte de la memoria— en una época donde eclosionaba el puritanismo utilitarista. El puritanismo detestaba todo lo relacionado al culto a la imagen, y por ende desataría su inquina contra quienes intentaban defender y reivindicar cualquier tipo de valor en torno a las imágenes. Según Culianu, Bruno trastabillaba frente al oportunismo utilitarista, tales como el que pregonaba John Smith, quien fue a la sazón un simpatizante con el calvinismo.

“La biblia es buena, nos informa su representante Smith en La cena de la ceniza, porque dicta leyes y el objetivo de las leyes no es el de buscar en primer lugar la verdad de las cosas y de las especulaciones, sino la bondad de las costumbres para provecho de la civilización, el mantenimiento de la paz y el progreso de las repúblicas [...] El hombre del futuro no era Giordano Bruno, sino el puritano Smith”.³¹⁰

Si bien en apariencia Culianu intenta dar una posible respuesta al “fracaso” de G. Bruno, hay que comprender que en el siglo XVI y XVII se desarrolló un próspero germen capitalista, y no sería menos sensato pensar que el lugar de la filosofía en relación al objeto de su búsqueda, es decir, inclinar la voluntades hacia la verdad, es menos fructífero, oportuno y rozaba a veces con lo necedad en comparación con la inclinaciones oportunistas y de todas aquellas voluntades que se esmeraban en la ocasión y el culto al trabajo, conformando así toda una cultura utilitarista que de perogrullo, era aneja a los cambios de paradigma en la época Moderna e íntima en la instauración de una cultura burguesa.

Ahora bien, Culianu insiste en que el la polémica bruniana no se reduce necesariamente a su interpretación de la cosmología copernicana, sino que se inclina más en su feaciente lucha contra el puritanismo que buscaba disipar el arte de la memoria. En aquella época,

³⁰⁹ *Ibidem*, p.97.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 99.

una de las principales cabezas en torno a la iconoclastia, se le achacan a Petru Ramus, quien posteriormente sea asesinado en la masacre de Bartolomé

“Ramus no creía en la prioridad del fantasma sobre la palabra, ni menos en la esencia fantástica del intelecto. La condición primera de la memoria, la conversión en fantasma resultaba abolida. [...] El argumento principal de Ramus contra la fantasmagoría interiores era de naturaleza religiosa: es la prohibición bíblica de adorar imágenes. El arte de la memoria está condenado por su carácter idólatra”.³¹¹

En este pasaje Culianu sopesa en torno al desvanecimiento de un arte que reivindica a la imaginación y sobre todo a la relación del sujeto con las imágenes. Ramus, por una parte, logró abatir a la imaginación por medio del dispositivo teológico calvinista, que incorporó esa extraña idea de pensar una memoria sin imágenes. Y por otra parte, la imaginación y sus ídolos pasaron a relacionarse a la Iglesia católica.

Si bien en Inglaterra, análogamente, ya se había incorporado la visión copernicana del universo, Bruno no logró en esa ocasión conocer la familia de Thomas Digges ni tampoco conocer, según Culianu, al filósofo y ocultista John Dee que, tuvo que escapar por su impopularidad. John Dee, dice Culianu, fue uno de los que quizás lo pudo comprender, pero lamentablemente, Bruno sólo tuvo la oportunidad de discutir en Londres con dos académicos petulantes que no sólo fueron incapaces de comprenderlo, sino que también de humillarlo testarudamente.

En suma, el italiano jamás intentó pregonar el sistema copernicano como tal, dado que radicaliza su sistema, proponiendo la infinitud de soles, y por tanto la infinitud de centros en el universo. Era más inclinado a la huella cusana del infinito que a la idea heliocéntrica de Copérnico.

Desde la agudeza interpretativa de Culianu, Bruno es quizás la cura a los males políticos-sociales que aquejaban al sujeto en aquella época. Las crisis religiosas y sus luchas intestinas son síntomas de la intolerancia que distintas facciones exacerbaban. Sin embargo, lo que prevalecía en su época no era ya la magia ni la imaginación, sino la ciencia y la razón. Al respecto Culianu afirma que

“[...] La ciencia moderna presupone una mentalidad muy distinta a la que presidía las ciencias del Renacimiento, el historiador de las ideas no sólo tiene el derecho sino también la obligación de interrogarse a propósito de las causas que produjeron este enorme cambio de la imaginación humana, que condujo a la transformación de los métodos y los objetivos de las ciencias de la naturaleza³¹²”.

³¹¹ *Ibidem*, p.99.

³¹² *Ibidem*, p. 236.

Culianu desecha dos hipótesis respecto a las causas que cambiaron el paradigma. En primer lugar, no cree que el perfeccionamiento de los instrumentos técnicos sea una respuesta profunda en torno al desarrollo del espíritu científico en la época Moderna. En segundo lugar, tampoco cree que se explique desde la hipótesis de la periclitación y merma en los usos de las ciencias del Renacimiento a causa su incompatibilidad con el *valor de uso*, que era propio de la época Moderna, por lo que se le achacaba el fracaso a estas ciencias³¹³ producto de su obsoleto método. Culianu afirma que:

“No existe absolutamente ninguna razón para dudar de la confianza general que inspiraban en la época. La astrología no era infalible, pero muchas de sus predicciones se habían revelado más o menos correctas, o habían sido ajustadas posteriormente de tal manera que parecería aludir a acontecimientos recientes. Del mismo modo que los fracasos individuales estaban lejos de desacreditar a un astrólogo, sus predicciones exactas o aproximativas podían procurarle una aproximación una reputación inmerecida. Verdad o leyenda, el astrólogo inglés John de Eschenden asegura haber visto la epidemia de peste de 1347-1348; el astrólogo alemán Lichtenberger, el nacimiento y la actividad de Lutero [...]. Lejos de ser una ciencia en declive, la astrología del siglo XVI inspiraba una confianza general que debía de superar de lejos su valor de uso real. [...] Para la gente del Renacimiento, el valor relativo al uso de la astrología eran tan elevado como el que nosotros atribuimos, hoy en día, a la teoría de la radioactividad o a la de la relatividad”.³¹⁴

Es maravilloso pensar, desde este pasaje, que Culianu detenta una visión de mundo desde una matriz imaginativa y mágica que interpretaba la realidad de aquellos que vivían en la época. Y se podría agregar además que tanto Culianu como Bruno rescatan el otro Renacimiento, es decir, el que le otorgaba no sólo una valor práctico, sino que también cualitativo a una naturaleza mágica; un universo completamente interpretativo y que jamás deja de enviar señales; el que pregonaba las ciencias esotéricas u ocultas a contrapelo del Renacimiento tradicional que sólo valoraba y restauraba la filología, el humanismo y la técnica artísticas, sin advertir de la hondura que la cimentaba.

Bruno no tranzó ningún tipo de componenda para validarse como filósofo, y no perteneció jamás a ese modo de concebir el Renacimiento humanista. Bruno valoraba la magia natural, tan importante como lo fue la astrología. Al respecto señala que

“No olvidemos que, bajo la etiqueta de magia natural, circulaban conocimientos técnicos muy variados – desde la fabricación de los colores animales y vegetales hasta la pirotecnia y los procedimientos ópticos–, así como procedimiento teúrgicos y

³¹³ Astrología, medicina, la alquimia y la magia.

³¹⁴ Véase Culianu, 1999, óp.cit., p. 237.

médicos, métodos de criptografía, estenografía y telecomunicación; sin olvidar técnicas de manipulación del individuo y de las masas que sólo han encontrado su plena aplicación en nuestros días³¹⁵”.

Sin embargo, la Iglesia católica detestaba la magia. El papa Inocencio VIII ya en 1484 publica la bula *Summis desiderantes affectibus* condenando la magia, y suscitando la caza de brujas. Luchó por erradicarla, dado que la magia podría, en cierto modo, amenazar el orden establecido y los privilegios de la Iglesia. El Renacimiento pregonado por Bruno fue por tanto censurado, al menos de los cánones que prevalencia en aquella Europa del siglo XVI.

Más adelante, en el capítulo IX titulado “*la gran censura de lo fantástico*”, Culiuanu desmitifica la idea que en general se afirma en torno el protestantismo, y de la venida de la liberación del hombre del mando represivo de la Iglesia católica. Por el contrario, la Reforma protestante es un fenómeno que sólo se instauró desde un conservadurismo que reprime incluso más que el mismo catolicismo.

“Si hojamos manuales de historia, encontramos con frecuencia la siguiente explicación de la Reforma: a principios del siglos XVI había una iglesia rica, organizada en un potente Estado que actuaba como tal; también el clero y los monjes se ocupaban, en su mayoría, de las cosas temporales; prosperaba el tráfico de las cosas espirituales; Lutero llegó para poner fin a esa situación, a través de una reforma liberal: reconoció al clero el derecho al matrimonio, abrogó el comercio de las indulgencias y el culto a las imágenes, redujo al mínimo las formas exteriores del ritual para concentrarse en la experiencia religiosa íntima³¹⁶”.

Desde luego la Reforma tenía un tinte “liberal”, sin embargo, es ineludible ese carácter conservador que tenía respecto a las imágenes, puesto que la abolición de ellas implicaba la instauración y legitimación de una postura bastante cerrada en relación a la vida imaginaria. La Reforma es una radicalización moralista respecto a lo que antes la Iglesia católica no logró extirpar del todo: lo fantástico. De modo que fue Lutero quien acendró lo que antes se había degenerado. Esta idea de la “pureza” es muy común respecto a las críticas heterodoxas que se suscitaron desde el siglo XI con los bogomiles o cátaros en el sur de Francia en relación a las detenciones temporales o materiales de la Iglesia. El mismo Culiuanu manifiesta esta tesis:

“Lejos de manifestarse como un movimiento liberal, la Reforma representó, por el contrario, un movimiento radicalmente conservador en el seno de la Iglesia. [...] La reforma no pretendía emancipar al individuo; al contrario, pretendía restablecer en el mundo un *orden cristiano* que la Iglesia católica, convertida a sus ojos en una

³¹⁵ *Ibidem*, p.238.

³¹⁶ *Ibidem*, p.251.

institución temporal, era incapaz de mantener.[...] La Iglesia no responde al espíritu del cristianismo y, por un retorno a la Biblia, no pretenden sólo rechazar la institución católica, sino también *restablecer la pureza original de la comunidad cristiana*³¹⁷”.

La Reforma en consecuencia es la purificación del mismo cristianismo que se ha degenerado y enfermado dentro de la misma Iglesia, pero no es una lectura que esté ausente de las intenciones conservadoras que patentaba ella misma. Ahora bien, la Reforma no se reducía por cierto a Lutero, sino que implicaban a Juan Calvino en Ginebra y las segmentaciones puritanas en Inglaterra. No obstante, todos estos movimientos tenían algo en común, que era finalmente la imposición del estudio de la Biblia en desmedro de toda la cultura pagana del Renacimiento, de esa cultura que precisamente era parte Bruno.

La cultura del Renacimiento no sólo se define desde el paganismo, sino que también desde la imaginación. La imaginación en el Renacimiento es como la Razón en la época de la Ilustración. En este sentido, Bruno pensó desde su propia imagen del mundo, y su sofisticado arte de la memoria la síntesis de toda una cultura en torno a las imágenes.

“La cultura renacentista reconocía un peso inmenso a los fantasmas suscitados por el sentido interno³¹⁸ y había desarrollado hasta el extremo la facultad humana de *operar activamente sobre y con los fantasmas*. [...] Creía firmemente en la potencia de los fantasmas, que se transmitían del aparato fantástico del emisor al del receptor. [...] Y creía igualmente que el sentido interno era el lugar por excelencia de las manifestaciones de la fuerzas transnaturales, esto es, los demonios y los dioses³¹⁹”.

Entonces la atonía del paganismo y de toda su constelación de naturaleza fantástica se agudizo gracias a la ayuda del protestantismo “liberal” que era en su esencia iconoclasta. Bruno, dado esta coyuntura, no tenía un lugar, sino que su lugar estaba prejuiciado y anatematizado bajo el rigor tanto de los protestantes como de los protestantes católicos que se presentaban como jesuitas a contrapelo de lo que articuló a la Iglesia católica desde el papado de Inocencio III y su dispositivo policial de la inquisición que, subordinaba y castigaba a las conductas subversivas que no coincidían con las intenciones de la Iglesia. Respecto a la reforma católica, la orden rígida de Ignacio de Loyola sí estimulaba el ejercicio de lo imaginario a través de la creación de un teatro fantástico en la memoria del sujeto. El problemática que suscita el arte de la memoria de Loyola, es que no se define desde una matriz pagana y las experiencias mágicas, sino católica y al servicio de la fe. De modo que ese arte de la memoria se subordinó, y en consecuencia los fantasmas se manipularon al servicio de intereses netamente cristianos, y no desde un imaginario pagano. Según Culianu, la supeditación de los fantasmas a los intereses cristianos y de la fe, oblitera la esencia fantástica pagana que desarrolla y define al arte de la memoria, pero que terminó

³¹⁷ *Ibidem*,p.252.

³¹⁸ Sentido interno pensado imaginación. Es el sentido de los sentidos.

³¹⁹ *Ibidem*,p.253.

desvaneciéndose, dado que era inevitable, si los fantasmas se volvían en contra de toda esa cultura que los cultivó: el paganismo.

Bruno, dicho sea de paso, jamás intentó ser un pastor que rectifica las conductas de las multitudes y orienta al sujeto a la redención, más bien pensaba que la filosofía no era una disciplina que se inclinaba a lo popular, sino que más bien detentaba sólo su cultivo a un reducido grupo de personas.

Es por eso que es necesario plantear esa hipótesis de un Giordano Bruno filósofo que, a pesar de pensar la multitud en su idea de lo infinito, no se identificó necesariamente en la práctica con lo popular, sino más bien con cortesanos de la época, tales como algunos poetas ingleses tales como Fulke Greville, Philip Sidney y su amigo y discípulo Alexander Dicsone. Se entreveró con destacados académicos de la Universidad de Oxford que, despreció posteriormente por su pedantería.

Por último, Giordano Bruno jamás adjuro negando todo su imaginario. Culianu al respecto menciona que

“Agrippa y Bruno son ambos impulsivos y dan testimonios de una sorprendente inaptitud para comprender a la gente y las situaciones de su entorno. No obstante, mientras que Agrippa parece renegar –al menos formalmente, de su pasado ocultista y entrar en las filas de los reformados–, Bruno tiene la ambición de defender sus ideas hasta el martirio, convencido de que las grandes personalidades no retroceden ante el sufrimiento físico. Agrippa es demasiado ingenuo para ceder a los compromisos, pero suficientemente realista para decidirse a retractar; por el contrario, Bruno, se siente demasiado orgulloso para retractarse pero, tras haberse dejado llevar por su impulsividad hacía vías sin retorno, espera todavía poder encontrar un remedio en el compromiso”.³²⁰

Esta hermosa paradoja entre dos personalidades similares, se fracturan en tanto Bruno no dejará jamás de hacer coincidir su pensamiento con su propia vida, incluso a costa de perder esta última. Si bien Bruno y Agrippa tenían similitudes –sobre todo en torno a la magia–, Bruno jamás deja de defenderla y ratifica su parresía, esto es, esa coherente relación entre pensamiento y vida. En efecto, la sinceridad y devoción por defender su imaginario se plasmó en el *compromiso* con la libertad de su voluntad y con su forma de vida. Por consiguiente, tanto la muerte como la vida en Bruno es sólo un proceso más que se implica bajo la categoría de una única sustancia que, impide la tajante separación entre muerte y vida. En este sentido, jamás se desvanecerá el pensamiento –como el de Bruno–, dado que germinará desde esa sustancia común en un nuevo cuerpo que actualizará sus ideas.

³²⁰ *Ibidem*, p. 253.

No cabe duda que la muerte temprana de Culianu ha dejado un vacío en torno a este pensador Bruno, y es razón suficiente para mostrar su relevancia. Aunque sea escueta, es importante subrayar en su apasionada lectura en los estudios de Bruno y la relación de éste con la defensa de la imaginación en una época que la desterró.

§ 2.8. Del vestigio o de la naturaleza como sombra

La imaginación –como noción gnoseológica– constituye uno de los aspectos centrales de reflexión en el pensamiento de Giordano Bruno. La estudiosa brunista, Nicoletta Tirinnanzi, planteaba que « en la perspectiva de la *umbra naturale*, la *phantasia* es el requisito previo de la comunicación con la vida³²¹». Si recordamos la tesis bruniana de la imposible comunicación entre la divinidad absoluta y el universo, tendrá sentido que sólo en la imagen del universo, «vestigio» y «sombra» divinidad, puede darse, sin embargo, acceso a la verdad. El universo, ese gran «espejo fragmentado», atiborrado de vida y vicisitud alternada en la eternidad, es la única dimensión natural que hace posible el conocimiento y la mediación con la vida cósmica no-humana y humana. Entonces gnoseología y cosmología cooperan en el desocultamiento fragmentado de una misma unidad. Y la fantasía conforma una facultad primordial –en el sujeto intelectual– que opera dinámicamente en ese desvelamiento.

La comunicación con la «naturaleza-sombra» puede establecer –como condición preliminar– la relación del sujeto intelectual con la verdad ya sea como acceso o como alejamiento de ella. Asimismo la relación del sujeto intelectual con la imaginación puede desvelar u ocultar el conocimiento. De este modo de la *phantasia* se presenta en el horizonte de una problemática respecto a la pretensión de captura de la sabiduría –por sí misma inapropiable–.

Si bien en el *Sigillus* Bruno no habla explícitamente de la naturaleza como «sombra», se puede inferir que la imagen del universo es una especie de sombra de las ideas que preexisten en la mente del Padre. Sólo en la *mediación* de la sombra, es decir, en la producción infinita de la naturaleza, es donde las ideas arquetípicas pueden ser explicadas gracias a la íntima comunicación entre el Padre –Apolo– con el Hijo –intelecto primero–.

“[...] Es oportuno considerar como todas las cosas que son producidas por la naturaleza, de las cuales fácilmente podemos convertirnos en contempladores, son originariamente preexistentes en la mente del primer artífice de las ideas, según cuyo ejemplar se produce todos los géneros que existen y las especies de los géneros; y como inmediatamente debajo de los géneros y las especies emergen a la luz sea los individuos que por su naturaleza incorruptible manifiestan una figura inalterable, sea

³²¹ Tirinnanzi, N., *Umbra naturae, l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Edizioni di storia letteratura, 2000, p. 243.

las entidades destinadas a extenderse según sucesiones y distribuciones en el flujo de la materia y multiplicarse según determinadas órdenes. Las ideas –es eso lo que quiero decir– desde la mente primera se comunican al intelecto primero, y gracias a él se alcanzan en la naturaleza – después de ser preexistente en el arquetipo de manera inconmensurable– explicándose casi circunscritos por márgenes y se hacen subsistentes según el orden la naturaleza³²²”.

En este sentido, el conocimiento sólo puede residir en la naturaleza infinita, que es la primera imagen de la divinidad infigurable³²³. La «imagen», por lo tanto, de esta manera tendrá una connotación positiva, dado que sólo en la imagen de la *unigénita natura* pueden desvelarse las verdades preexistentes veladas en la mente del Padre. La «sombra» – tanto en los diálogos escritos en lengua italiana como el texto latino *Lampas* – simbolizará a la materia viviente. En el de *umbris idearum* Bruno advierte de la imposibilidad de ver al sujeto humano como *mediador* entre lo divino y el universo y por tanto en ser sombra privilegiada de todo conocimiento; más bien, es en la sombría naturaleza donde debe proyectarse el sujeto humano como aquello que lo insta a proyectarse más allá de sí mismo, asumiendo así que la posibilidad y la mediación del conocimiento reside en la imagen de la naturaleza.

La mediación en Bruno no puede estar sino en el infinito horizonte natural, esto es, el vestigio y el rastro de lo divino, que filtra la luz como una afección espiritual, que por sí misma podría dejar ciego al contemplador tanto como si mirásemos el sol sin ninguna filtración óptica.

Si en Platón la divinidad no puede tener con-tacto y comunicación con lo humano a menos que sea por la mediación de un *demon-eros*; Bruno, por su parte, pensará esta posibilidad de tocar –en apariencia lo divino– sólo en la mediación de su vestigio, esto es, el universo infinito. Es en la mole natural donde se manifiestan infinitas sombras que pueden velar o des-velar aquella luz inefable por sí misma.

De este modo la sombra exige un esfuerzo interpretativo constante en el sujeto cognoscente, generando en él aunar y concentrar todas sus fuerzas –tanto volitivas como cognoscitivas– para lograr vivir esa infranqueable experiencia de lo infinito. Lo humano, no obstante, también lleva dentro de sí una potencia relacionada la luz y a los colores, me refiero a la *phantasia*, que hace posible resarcir un destino inexcusable en su condición de arrojado.

³²²Bruno, G., *Opere mnemotecnica II*, Milano, Adelphi, 2009, p. 193.

³²³ Tirinnanzi explica que los «vestigios» son las sombras de las ideas inmanentes a la naturaleza. En Bruno no existe una jerarquización ontológica, sino que estas operaciones en grado se manifiestan como operaciones lógicas. Y las «sombras de las ideas» se refiere precisamente a las imágenes o conceptos que conforman nuestro aparato cognoscitivo. «El sumo principio se explica y se extiende gradualmente en las ideas, en los «vestigios de las ideas» y, por último, en las «sombras de las ideas». El dominio de la sombra coincide aquí con la razón humana, que Bruno interpreta como el lugar en el que se da un conocimiento opaco e imperfecto». Tirinnanzi, 2000, *óp.cit.*, p. 244.

Esa luz interna permite a lo humano reconstruir en fragmentos la Verdad, abstrayendo en imágenes aquellas experiencias derivadas del infinito vestigio natural. Y así gradualmente entrar en comunicación con la divinidad por medio de sombras fantásticas. Si lo consideramos de otro modo, podemos comprender que en la exterioridad –donde el sujeto es parte– siempre existen remanencias de luminosidad que pueden ser internalizadas por medio de la imaginación. Siempre existe sombra en la medida que existe luz. La metáfora de la sombra, por tanto, es el componente fundamental en Bruno, dado que plantea una sutil y compleja metafísica de la luz. El erudito italiano, Matteoli explicará en su reciente obra que:

«La sombra, en su sentido más profundo, es una metáfora del estatuto mismo de la condición humana: es el límite dentro del cual se produce y se construye el conocimiento de la verdad, pero también es el espacio en el que se encuentra la intuición del principio divino y sustancial que subyace a la realidad fenoménica³²⁴».

Entonces la sombra permite vislumbrar la relación que puede tener lo humano con la divinidad, pero sólo en su aspecto fenoménico y natural, sólo en la mediación de la naturaleza infinita. Sombra es equinoccio entre luz y oscuridad; entre verdad e ignorancia y, entre encuentro y alienación.

En el plano cosmológico, la sombra es vestigio de lo divino, es ese «lugar común» donde se genera la vivencia como acto cognitivo, que no deja de concentrar sus fuerzas con vistas a unirse con su objeto de contemplación más digno, la imagen pura e inefable de Diana³²⁵. Y en el plano cognoscitivo humano, en su propia inmanencia, la sombra simboliza la fuerza de la imaginación, de esa imaginación que ya su etimología bosqueja su profunda intimidad con la luz. De este modo cogemos que la Verdad del primer principio siempre habita en las verdades de las cosas inmanentes a la naturaleza y luego en las verdades de las sombras fantásticas producidas por nuestra imaginación, por lo que todo objeto de conocimiento de suyo es sombra. El autor dice que

“Conocer el mundo, sin embargo, es el único medio posible para reconquistar la verdad, gracias al valor semántico de los signos que se pueden leer en él, o las sombras de las ideas obtenidas del conocimiento de la naturaleza³²⁶”.

Es así como Matteoli explica que Bruno sabe que el conocimiento de la verdad en rigor no está en la divinidad, y que nada podemos esperar de ella. Es en la inmanencia natural donde existe posibilidad de toda caza de la verdad, pero sólo fragmentariamente y desde una progresiva operación práctica-cognoscitiva se puede quitar esos infinitos velos que cubren la belleza inapropiable y sacralizada de Diana –naturaleza–. Así como la naturaleza es

³²⁴ Matteoli, M., *Nel tempio di Mnemosine, L'arte della memoria di Giordano Bruno*, Della Normale, 2019, p.32. [La traducción es mía].

³²⁵ Diana simboliza a la divinidad encarnada en la naturaleza insondable.

³²⁶ Matteoli, 2019, óp.cit., p. 42.

vestigio de luz dentro de la opacidad de la materia, así la imaginación es vestigio de luz en la opacidad de sus imágenes.

Esa consideración sobre esta praxis es una constante reflexión y una inclinación a comprender esa compleja relación entre la unión cognoscitiva con la realidad natural para finalmente comprender la unión entre ésta última con la dimensión sustancial y primera, no ajena sino aneja en la dimensión natural. Incluso todo conocimiento lógico nace a partir de su encuentro con lo natural que si bien permite la proyección, también permite la introyección devenido en sombra. En el pensamiento de Bruno existe la necesidad inexorable de la multiplicidad de todo cuanto pueda existir mediado en lo viviente. Aun en la cuestión de la memoria, ésta no sólo tiene un mero papel receptivo-pasivo donde se albergan los recuerdos, sino que es un espacio siempre vivo, estratificado, cambiante, que condice con la vicisitud de las leyes naturales propias de la naturaleza. Matteoli esclarece que esa inmutabilidad del primer principio, necesita de la mutabilidad inmanente al cielo para legitimarse

“[...] el principio generador si bien es único, implica la necesidad de todas las cosas que toman cuerpo al interior y también de todos los eventos posibles (la revolución del cielo) a los que son sujeto. [...] la mutabilidad de las entidades es el signo visible de un «orden» superior que abarca todo³²⁷”.

De modo que así como las ideas universales habitan en el interior de la dimensión natural y se proyectan en una estratificación compleja y dinámica de «infinitos proyectos que encierran el impulso generativo, y toda la fuerza productiva del principio original y divino³²⁸», así también la materia produce en su sustrato común entidades siempre diferentes entre sí, y que, sin embargo, funcionan desde una matriz eterna y unitaria, la única sustancia infinita que dentro de la matriz material hace posible la vida, creando determinaciones por medio de infinitas entidades dentro de su seno.

En su obra mnemotécnica, *De umbris idearum*, publicada en 1582, Bruno ya revitalizaba a la naturaleza en contraposición al género humano y a cualquier intento de ver en lo humano una entidad natural privilegiada en el universo como de ver a sujeto humano el *mediador* por excelencia del conocimiento. De este modo Bruno recurre a la metáfora de la sombra para representar a la naturaleza infinita e insondable. La negación del antropocentrismo es evidente en los pasajes siguientes.

“Aludiendo a la perfección del hombre y a la obtención del bien máspreciado que pueda haber en este mundo, el más sabio de los hebreos presenta así las palabras de su amada: « Me senté a la sombra de aquel al que yo deseaba». Efectivamente, esta naturaleza nuestra no es tan importante como para morar, según su propia capacidad,

³²⁷ *Ibidem.*, p. 45.

³²⁸ *Ibidem.*, p.47.

en el mismísimo campo de la verdad; porque ha sido dicho: «el hombre viviente es vanidad». «Todo es vanidad», y todo lo que es verdadero y bueno es único y primero³²⁹»

La perfección del sujeto humano no reside en retraerse en sí mismo para alcanzar la verdad, dado que el sujeto humano, como sujeto accidental efímero, no concentra la totalidad de la verdad de la sustancia infinita única e inmutable. La entidad humana estaría relacionada en cambio a la *vanitas* o a la fugacidad de la vida, al igual que las infinitas entidades naturales que componen ese fenómeno de vacuidad en la anodina finitud de lo viviente. «Esta naturaleza nuestra no es tan importante para morar» dimite cualquier intento de ver en lo humano un mediador privilegiado del conocimiento. La sabiduría reside sentarse a la «sombra» de lo que el verdadero sabio desea.

“Por otro parte, ¿cómo es posible que aquello mismo cuyo ser no es propiamente lo verdadero y cuya esencia no es propiamente la verdad posea la eficacia y el acto de la verdad? Le basta, pues, y de sobra, sentarse a la sombra de lo bueno y lo verdadero. No me refiero a la sombra de lo verdadero y lo bueno natural y racional –ya que entonces hablaríamos de lo falso y lo malo–, sino de lo metafísico, lo ideal y lo supersubstancial. De este modo, el alma se vuelve partícipe de lo bueno y lo verdadero de acuerdo con su propia facultad³³⁰”.

En primer lugar, cuando Bruno señala las categorías de lo «bueno y lo verdadero», no se refiere, como él mismo señala, a categorías meramente lógicas sino sólo a ciertos aspectos que conforma la sombra de la naturaleza como la única y verdadera sombra de realidades arcanas o metafísicas. Bruno en estos pasajes aún demuestra toda la impronta neoplatónica que conforma su pensamiento. Sin embargo, es dudoso de que exista una jerarquización ontológica como suele suceder en Plotino. De manera que no sería correcto de situar a Bruno al neoplatonismo ortodoxo.

Luego dice que «el alma se vuelve partícipe de lo bueno y lo verdadero», es decir, se vuelve partícipe de la naturaleza. El sujeto intelectual, de hecho, debe inclinar su mirada hacia la sombra inmanente a la dimensión natural. La razón es razón porque precisamente contempla la sombra. La tesis bruniana de la sombra implica la necesidad de relacionar al sujeto humano intelectual con la voluntad y la razón que lo impulsan y orientan la hacía inescrutable y sombría naturaleza infinita. El conocimiento sólo es conquistado de hecho en opacidad de la materia viviente, iluminada, sin embargo, por el intelecto primero.

“Aun cuando no sea tan poderosa como para ser la imagen de aquello, sin embargo, es a su imagen mientras la diafanidad de la propia alma, limitada por la opacidad inherente al cuerpo, experimenta algo de esa imagen en la mente del hombre al

³²⁹ Bruno, G., *Las sombras de las ideas*, Madrid, Siruela, 2009, p.39.

³³⁰ *Ibidem*, p. 39.

impulsarse hacia ella; por el contrario, en los sentidos internos y en la razón, a los que estamos supeditados viviendo a la manera de los seres animados, no experimenta más que la sombra de esa imagen³³¹».

La naturaleza es presentada como la «imagen» que insta al alma racional y volitiva del sujeto a impulsarse hacia ella. Lo humano no puede por lo tanto prescindir de esta imagen encarnada en una naturaleza insondable. Y si fuera así, lo humano estaría limitado a las sombras de sus conceptos y fantasías suscitadas por los sentidos internos, pero que no siempre están cohesionadas a las leyes de la realidad natural. El «vestigio» es sombra. Bruno usa la idea de la sombra como una metáfora respecto a los límites del conocimiento que, sin embargo, suscita en el filósofo el deseo de conocimiento. La sombra revela un doble aspecto, dado que es intermediación entre luz y oscuridad. La metáfora de la sombra nace de la pregunta ¿cómo acercar lo infinito a la finitud de la propia experiencia? Que puede ser expresado también como aquellas condiciones que hacen posible la comunicación de lo humano en la experiencia de la mediación, es decir, en el universo infinito.

§ 2.9. Universo infinito: perfecta imagen de lo divino

La *nova filosofía* del Nolano presentaba esa producción divina cristalizada en la figuración de un insigne retrato, único y lo más digno de todo lo que lo rodea. Se trata de lo que comúnmente conocemos como universo. En Giordano Bruno esa contemplación de la unidad surge a luz de la categoría « lo infinito».

A juicio del erudito, Salvatore Carannante, «La particular fisonomía que la dependencia de Dios asume en la *Nova filosofía*, puede ser profundamente reconstruida, aprovechando la decisión de Bruno para describir el cosmos infinito como el «gran simulacro» y la «gran imagen» de la divinidad³³²». De este modo la imagen es inseparable de la imagen pura de la divinidad, quien sólo se comprende en su vestigio: el universo infinito.

La metafísica de la luz será trasvasada a la propia cosmología bruniana. La luz absoluta es proyectada en la opacidad de la infinita materia, su «sombra». Si los Padres de la Iglesia tales como Basilio y Agustín de Hipona versaban sobre una «luz infinita» allende la sentina mundanal, Giordano Bruno, en cambio, versará sobre una luz infinita inmanente a las revoluciones internas del universo, al fluir de los ríos, a las metamorfosis de la naturaleza e, incluso, en la dimensión del género humano. La luz es, por lo tanto, inherente al ser de la imagen, esto es, a lo sensible. La luz, en este sentido, es un signo visible de comunicación

³³¹ *Ibidem*, p.39.

³³² Carannante, S., *Unigenita natura, Dio e Universo in Giordano Bruno*, Roma, Storia e letteratura, 2018,p.3.

de lo divino patentado en la creación incesante dentro del universo. La luz infinita habita en la inmanencia del universo, y no está fuera de ella³³³.

Wind planteaba que en el pensamiento cusano existía un «pluralismo poético» al pensar cómo lo universal invadía lo singular por medio de la mutabilidad³³⁴». Perfectamente, en la constelación bruniana, Apolo universal ha mutado en Diana, sombra y símbolo de la naturaleza infinita. O, de otro modo, lo divino ha mutado en imagen.

Cualquier aspecto de glorificación de lo divino está mediado por la imagen del universo infinito, no limitado a una voluntad soberana que lo modera, sino que la voluntad se expresa de suyo en el despliegue de la infinita potencia³³⁵. El aspecto visual del universo infinito revoca esa cesura radical impuesta en el acto de creación³³⁶, ahora manifestado en una única y gran imagen corpórea en acto y sin límite.

La Naturaleza en la *nova filosofía* volverá a recuperar su estatuto como objeto de estudio primero de la filosofía, de modo que la metafísica que en algún momento Aristóteles definió como ciencia primera que indaga sobre las causas últimas, no será la propedéutica de una teología, sino que toda teología será analizada desde el ejercicio de la filosofía natural. En el manifiesto filosófico *Del infinito*, Bruno explicará que las razones primeras de toda filosofía residen en la naturaleza, dado que es desde ella donde surgen auténticas «razones vivas» que son manifestadas como imágenes verdaderas.

“Así lo pondrán de manifiestos los argumentos demostrativos que dependen de razones vivas, las cuales derivan de un sentido regulado³³⁷, informado por imágenes que no son falsas y que cual veraces embajadoras se desprenden de los objetos de la naturaleza haciéndose presentes a quienes las contemplan, claras a quien las aprehende, ciertas quien las comprende³³⁸”.

Este vestigio natural permite vadear el lenguaje incognoscible de la divinidad, por lo que el universo y el conjunto misceláneo de entidades que componen su seno, son el más

³³³ En *Del infinito*, Bruno explica que la relación entre espacio y universo se entienden desde la fuerza de producción divina en acto. El Nolano piensa que el universo es en acto, dado que es eterno y en la eternidad no existe cesura entre ser en acto y ser en potencia. Véase Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, pp.76-77.

³³⁴ Wind, E., *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1972, p. 219.

³³⁵ Las entidades angélicas, la taxonomía demonológica y las entidades materiales sea mayor o menor en tamaño, representan todo un conjunto heterogéneo de imágenes que habitan dentro de un único cuerpo continente natural. Por lo que toda esta heterogeneidad expresa y representa la glorificación de la divinidad. No existe cesura entre la naturaleza y los ángeles en la constelación bruniana.

³³⁶ La dicotomía entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* surgida en la escolástica medieval.

³³⁷ Dícese del sentido gobernado por la razón o inteligencia, que hace posible el desarrollo auténtico de la imaginación vinculada siempre con la verdad, en contraposición de la *fantasía* aristotélica que piensa la imaginación limitada a las sensaciones o sentido no regulado. Por ejemplo, la corrupción visual, condicionada al horizonte de sus propios límites de contemplación, hace creer al sujeto que el cosmos es finito, y que más allá de la esfera de las estrellas fijas no hay nada.

³³⁸ Bruno, 1993, *óp.cit.*, p. 75.

fidedigno organismo vivo y propedéutico de toda gramática de todo lo viviente. Si un siglo después, Inés de la Cruz³³⁹, fusiona materia y espíritu en su pensamiento poético³⁴⁰, aunando lo que históricamente se ha entendido como «imagen bastarda» en la dialéctica platónica-aristotélica; Bruno bregó no sólo en aunar materia y espíritu, sino que su pensamiento se inclina a la revocación absoluta de una imagen fantasiosa del universo, que no reconocía esa remota unidad, donde espíritu y materia son géneros inmanentes a la sustancia común y, que, sin embargo, la tradición ha escindido.

Es por esto que Bruno ha querido recuperar ese lugar perdido, pero no necesariamente olvidado. Dice, por tanto, « que la definición dada por Aristóteles no conviene al lugar primero, máximo y universalísimo y que no vale tomar la superficie próxima e inmediata al cuerpo contenido y otras ligerezas que hacen del lugar algo matemático, y no físico³⁴¹». La idea aristotélica del lugar está alejada en consecuencia de la asistencia del intelecto y está alejada de la creación infinita del alma del mundo, dado «Aristóteles ha definido el lugar no como cuerpo continente, no como un cierto espacio, sino como una superficie de cuerpo continente; y además el lugar primero, principal y máximo es a quien menos e incluso en absoluto conviene tal definición³⁴²». El Nolano relaciona el lugar con el infinito ausente de toda circunferencia o superficie de cuerpo continente. Al contrario de la filosofía vulgar que ha relacionado el universo con una esfera finita.

La importancia de la imagen no se reduce a una mera intermediación entre lo sensible e inteligible, sino que lo inteligible irradiado desde lo sensible se extiende infinitas veces en un universo donde los centros podrían estar en todas partes y la circunferencia en ninguna. La imagen colma el vacío y diluye la fantasía de imaginar el lugar ausente de cuerpos. Bruno plantea que en realidad el vacío es una categoría fantasiosa de una imaginación finita y corrompida, «porque no podemos evitar el vacío si queremos establecer que el universo es finito». En cambio, desde una matriz infinitista, el vacío sería la condición de posibilidad de lo lleno, donde es imposible la ausencia de imagen y, por tanto, de cuerpo sensible. De ahí que la pregunta de la imaginación ¿qué hay más allá? se haga un acontecimiento vigente siempre en la experiencia del infinito. « Por tanto, del mismo modo que en este espacio igual a la magnitud del mundo (que es llamado por los platónicos «materia» – *khóra*–), está este mundo, también puede estar otro mundo en aquel espacio u en innumerables otros espacio más allá de éste e iguales a éste³⁴³».

³³⁹ Religiosa jerónima, escritora y representante del Barroco de Indias en el siglo XVII.

³⁴⁰ Véase Martínez, Luz Á., *Barroco y neobarroco. Descentramiento del mundo a la carnavalización del enigma*, Santiago de Chile, Universitaria, 2011, p.169.

³⁴¹ Bruno, 2009, *óp.cit.*, p. 76.

³⁴² *Ibidem.*, p. 105.

³⁴³ *Ibidem.*, p. 107.

Si el vacío aristotélico imposibilitaba la capacidad de recibir, dado que está limitado a la imaginación vulgar que sólo piensa el límite³⁴⁴; a contrapelo, el vacío bruniano posibilita la capacidad de recibir infinitamente entidades desde la perspectiva de una imaginación infinitamente receptora y creadora de realidades. No se trata de una limitación con el vacío, sino una recepción ilimitada de formas en un infinito espacio que no rechaza, sino que permite toda recepción. Entonces, Bruno deforma el vacío aristotélico y lo transfigura a su propio pensamiento, donde implica un ejercicio cognoscitivo en el interior del sujeto cognoscente.

La imagen en Bruno es un *acto de potencia*, esa actualización de la infinita potencia divina que no contradice su esencia, sino que la glorifica. Así « [...] el espacio infinito tiene capacidad infinita y en esa capacidad infinita se loa un acto infinito de existencia, por el cual el eficiente divino no es considerado deficiente y por el que la capacidad no resulta vana³⁴⁵», tal cual como había presentado al Padre en la *Lampas*³⁴⁶.

La cuestión de la imaginación en el Renacimiento será revitalizada por Giordano Bruno hasta su radicalidad. El mismo Bruno plantea que la imaginación es ejercicio inmanente de la dimensión humana componiendo siempre en acto, así como la divinidad, esa luz infinita permea en acto en todo el universo.

«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 infinito³⁴⁷».

Bruno es el filósofo pos copernicano que pensó el heliocentrismo desde la experiencia de lo infinito, de modo que indexó e imaginó no uno, sino infinitos soles que iluminan y vivifican infinitas tierras. La tesis central radica en la corporeización de la imaginación en el infinito, replicando la luz infinita de lo divino permeando en la infinita inmanencia material.

“[...] Decidimos que infinitas tierras, infinitos soles, infinito éter, o según e modo de hablar de Demócrito y de Epicuro, que existe lo lleno y el vacío, ínsito lo uno en lo

³⁴⁴ El vacío aristotélico es contemplado por un ojo ausente de intelecto. El vacío bruniano es contemplado por un ojo asistido por la razón. Claramente, el vacío de Bruno es contemplado en por la mirada interna, esto es, un ojo asistido por la razón.

³⁴⁵ Bruno, 2009, *óp.cit.*, p. 112.

³⁴⁶ Cfr. Bruno, G., *Opere magiche, Milano, Adelphi, 2000*, p.1015. « En él [padre] es lo mismo entidad y esencia, es decir, el individuo que existe y el principio por el cual el individuo existe: estos dos predicados son distintos en todos los demás cosas que está fuera de él. Y, por lo tanto, el mismo es la sustancia simplísima de todas las cosas, y fuera de él todas las cosas están compuestas, incluso realidades incorpóreas, ya que estos también han sido distintos de la esencia”.

³⁴⁷ *Del infinito, óp.cit.*, p. 129..

otro. Hay diversas especies finitas, comprendidas las unas dentro de las otras y ordenadas las unas dentro de las otras. Esta especies diferentes concurren todas a hacer un entero universo infinito, en calidad de infinitas partes del [único] infinito, tal como de infinitas tierras semejantes a ésta proviene en acto una tierra infinita no como un único continuo, son como un conjunto formado por la innumerable multitud de tierras”

Luego de todo lo señalado, podemos comprender el potencial liberador de la imagen trasvasada a la cosmología en el siglo XVI. Liberador porque Bruno ven en la imagen de un cosmos infinito la libertad del despliegue cognoscitivo y material no de lo humano, sino de las infinitas mutaciones-composiciones de la naturaleza que hacen posible su total perfección³⁴⁸. Por lo tanto, no es mera casualidad que Bruno le endosara al universo un aspecto visual, puesto que es la imagen la conduce a realidad incognoscibles y es la imagen la que precisamente glorifica la infinita potencia divina ejercida en el universo entero. La imagen es disruptiva respecto de lo finito, es su desborde, su fatiga.

Giordano Bruno, dignificó la real imagen del universo y será comprendida sólo si el paradigma aristotélico es revocado como autoridad de saber. La *nova filosofía* destruiría un saber no filosófico, sino dogmático, donde la imagen es concebida desde una rigidez conceptual, y no desde su auténtica plasticidad. En *Del infinito*, verdadero manifiesto filosófico, ilustra al universo como la más digna y perfecta imagen de la divinidad.

“[El universo] es un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, un representante infinito de un representado infinito y un espectáculo apropiado a la excelencia y eminencia de quien no puede ser captado, comprendido, aprehendido³⁴⁹.”

Naturaleza e imaginación como potencias de creación y liberadoras de las falsas fantasías. La aquiescencia de lo divino se da en la imagen del universo infinito.

³⁴⁸ Lo humano está dentro de la naturaleza y es expresión de ella.

³⁴⁹ Bruno, 1993, *óp.cit.*, p. 92.

§ 3. LA REIVINDICACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN GIORDANO BRUNO

La tercera parte de esta investigación pretende esclarecer la cuestión de la reivindicación de la filosofía en el pensamiento de Giordano Bruno. Las tesis más frecuentes se concentran en la «revolución cosmológica» del Nolano, cuestión no menos cierta, sin embargo, en el Nolano, la cuestión física era el aspecto de un problema que la subyace: la legitimación de la filosofía en el Renacimiento. En efecto, Bruno es el único filósofo renacentista y anticristiano que defendió el ejercicio de la filosofía desde una matriz ausente de directrices científicas y teológicas. Su pensamiento en cambio recoge toda la impronta medieval del ejercicio de la imaginación y toda la fuerza que se concentra en el estudio de la filosofía natural –parte primera de la filosofía–.

He intentado evidenciar en la primera parte de esta investigación el carácter disruptivo del pensamiento de Bruno respecto a la tradición aristotélica, neoplatónica y cristiana. El marco bruniano si bien es cierto que usa categorías neoplatónicas para explicar la Triada naturalista, no es menos cierto que las usa para deformarlas y destituir las desde dentro del mismo marco trinitario. Bruno comprende la trinidad desde una constelación pagana y naturalista como una simbólica de la verdadera filosofía de la Antigüedad.

Luego, el trabajo de investigación estaba orientado a ratificar la evidente relación entre pensamiento e imaginación en toda la constelación bruniana. Cuestión que invitaba a reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la filosofía natural y la cosmología. Desde Platón la cuestión de la imaginación estará relacionada ambiguamente entre la sofística y el discurso filosófico, pero que será revitalizada con el neoplatonismo de Sinesio y Plotino hasta llegar a la contemplación infinita de Giordano Bruno inherente al universo infinito. Sin olvidar la evanescencia de la potencia imaginativa en el Renacimiento como una fuerza que, en el siglo XVI, fue comenzada a ser vista estólidamente tanto por la Reforma como por el avance científico en el siglo XVII, acentuándose con Descartes y Kepler. De este modo la segunda parte de la investigación respondía a ¿qué legitimación real existía respecto al ejercicio de la imaginación en el Renacimiento? ¿Hasta qué punto se patentó un ejercicio filosófico o una inspección racional sobre la Naturaleza?

La tercera parte de esta investigación pretende dilucidar el problema de la legitimación de la filosofía en el siglo XVI. Pretendo presentar a Bruno como el filósofo de la imaginación que planteaba una reivindicación la filosofía por medio de la razón y de la naturaleza.

§ 3.1. Legitimación de la filosofía

La figura de Giordano Bruno se vincula en la problemática de la legitimación de la filosofía. Cuestión que no se reduce sólo al Renacimiento, sino que es un problema que se acentúa desde la Edad Media con la censura de la Iglesia del pensamiento.

La personalidad errante del Nolano es comprendida mejor por la intolerancia de su propia época. La fuga de Bruno de los conventos de Nápoles, señalaba Augusto Guzzo, no sólo fue provocada por un incipiente proceso gestado contra él por herejía, sino que además esa huida fue provocada por un inesperado asesinato en Roma cuya víctima había acusado a Bruno por herejía, de modo que el Nolano hubiese sido un principal sospechoso³⁵⁰.

El Nolano estaba inmiscuido en un ambiente cultural donde triunfaba el aristotelismo ortodoxo y donde la Iglesia mantenía el control de su evangelio a través de la máquina inquisitorial. El problema religioso se traducía en un problema político, dado que las desavenencias religiosas o lucha entre católicos y hugonotes suscitaron innumerables guerras civiles tras el fracaso de la conferencia de Poissy en Francia (1561). La cuestión religiosa en Europa no logró unificar el cuerpo social con vistas al bien común, sino que fracturó la paz social comprendiendo la vida como vida dividida. La religión en consecuencia ha devenido en *stásis* o guerra civil.

La noción de religión –*religio*– tradicionalmente ha estado relacionado a *religatio*, que es la sustantivación de *religare*, esto es, religar, atar o vincular. Sin embargo, paradójicamente, la religión en el siglo XVI fue comprendida como división y lucha intestina en el cuerpo social. Miguel Ángel Granada señala:

“En esta situación la monarquía, cogida entre los dos fuegos de los partidos político-religiosos intransigentes, se veía reducida a la impotencia política; el Estado como poder unitario sobre el cuerpo social apenas existía: la intervención extranjera en favor de los bandos en conflicto (Inglaterra por los calvinistas, España y el papado por los católicos tridentinos intransigentes), la nobleza francesa con sus intentos de recuperar los privilegios perdidos, la Iglesia tratando de subordinar la monarquía a sus directrices, los calvinistas desarrollando como defensa frente a la monarquía católica doctrina democráticas que llegaban en el caso límite hasta el tiranicidio de los monarcómacos: todo ello hacía que la monarquía francesa y el Estado Francés (ejemplo para Maquiavelo a comienzos del siglo de Estado en el sentido moderno de la palabra) vieran su existencia gravemente amenazada³⁵¹”.

³⁵⁰ Véase Guzzo, A., *Giordano Bruno*, Buenos Aires, Columba, 1967, pp. 27-28.

³⁵¹ Véase Granada, “La cultura francesa en la segunda mitad del siglo XVI”, p.16, en Bruno, G., *La cena de las Cenizas*, Bruno, Madrid, Alianza, 1994.

En las estancias de París, Bruno publica una comedia, titulada *Il Candelaio*. En esta obra literaria, Bruno critica un determinado grupo de intelectuales –humanistas que han valorado un saber puramente ornamental, añadiendo la presunción excesiva por el lenguaje, de modo que este *pedantismo* se ha establecido en desmedro de una auténtica actitud filosófica o, dicho de otra manera, el pedantismo ha sustituido el modo de vida auténticamente filosófico.

Giordano Bruno es el único filósofo que manifestó su adherencia al copernicanismo. De hecho, en su primera obra mnemotécnica, *De umbris idearum*, publicada en Francia (1582)³⁵², en el dialogo preliminar del *De umbris*, el Nolano explicitó este antiguo saber pitagórico, re-descubierta por Copérnico. Escribirá que «el intelecto, que no se equivoca, muestra que el Sol permanece inmóvil, pero el engañoso sentido induce a creer que se mueve³⁵³». Es el intelecto, según Bruno, el que sabe discernir y contemplar la verdadera faz del universo, donde el Sol tiene una connotación positiva fundamental. No obstante, en esta obra aún Bruno usa una determinada jerarquización onto-cosmológica, en donde la idea de lo «infinito» aún no será patentada con claridad. La noción de lo « infinito» será decisiva para escapar de cualquier jerarquía ontológica y, asimismo, cosmológica.

La aquiescencia del paradigma copernicano no fue evidente en el siglo XVI. Su legitimación implicaba la desarticulación del prevaleciente paradigma aristotélico-ptolemaico. La legitimación de una nueva física del movimiento fue generalmente rechazada y sólo absorbida gradualmente en Europa a finales del siglo XVII. El Nolano radicalizará el copernicanismo, argumentando en reiteradas ocasiones que existen innumerables sistemas planetarios similares al nuestro, cohabitando en un infinito universo. En *Del infinito* escribe que « [...] hay infinitas tierras, infinitos soles, infinito éter, o según el modo de hablar de Demócrito y Epicuro, que existe lo lleno y el vacío, ínsito lo uno en lo otro³⁵⁴». Si la tesis copernicana fue aceptada con reticencias, la tesis de Bruno sólo fue comprendida por unos pocos intelectuales de la época, a quienes Bruno dedica sus obras, como se evidencia en sus epístolas preliminares. El no lugar del pensamiento Bruno en la historia del pensamiento, se entiende por la rígida cosmovisión cristiana del universo legitimada desde la Edad Media, aun el *Corpus* aristotélico fue censurado en el siglo XIII³⁵⁵. Esta censura del ejercicio del pensamiento no fue muy distinta en el Renacimiento.

³⁵² Si bien Bruno escribió anteriormente, *Clavis magna*, de influencia luliana, sabemos que esta obra está perdida.

³⁵³ Bruno, G., *Las sombras de las ideas*, Madrid, Siruela, 2009, p. 29.

³⁵⁴ Bruno, 1993, p. 143.

³⁵⁵ Debus explica que « en el curso del siglo XIII se condenó a Aristóteles por razones teológicas, pues en sus libros de filosofía natural exponía juicios que entraban en conflicto con el dogma cristiano. Se alegaba que la aceptación literal de su obra podía conducir a la negación de la creación divina, la verdad de la Eucaristía, la posibilidad de los milagros y la inmortalidad del alma. Una vez rechazadas como textos dogmáticos, las obras que integraban el *Corpus* aristotélico fueron objetos de controversias». Debus, A. G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 2018, p. 145.

§ 3.2. El humanismo como pedantería

Yates deja entrever en sus escritos la coherencia que el Nolano mantuvo entre lo que él decía y su modo de vida. Se puede ver muy claramente en el conflicto que sostuvo en Oxford, donde su pensamiento contemporáneo se puede situar como un pensamiento que no tiene lugar y vigencia. Como también se ha mencionado respecto el estatuto de la imaginación en una tesis de división social e intolerancia religiosa, esto es, la profunda censura de la imaginación por la Reforma.

El desencuentro de Bruno en la época isabelina, planteaba Yates, remite a desencuentros entre saberes viejos y saberes nuevos³⁵⁶. El Nolano es contemporáneo no sólo por ser el único filósofo adherido al copernicanismo sino también por su evidente inactualidad respecto al aristotelismo, muy en boga tanto en el Londres medieval como en el Londres de los Tudor. Ser verdaderamente contemporáneo, planteaba Agamben, es alguien que está en desconexión y toma distancia de las pretensiones que le ha impuesto la actualidad, aun sí su pensamiento deviene en anacronismo y por lo tanto deja de ser actual³⁵⁷. Sólo en este sentido, Bruno es contemporáneo, dado que ha tomado distancia de los saberes filosóficos que han prevalecido en Europa. La evidente distancia que ha tomado reside porque la cosmología y la física son fundamentalmente de matriz aristotélica-ptolemaico, de la cual el Nolano no comparte. El pensamiento de Bruno es un intento por superar ese viejo aristotelismo anquilosado y que, sin embargo, en las aulas parece ser en apariencia una autoridad irrevocable³⁵⁸.

El problema de la legitimidad de la filosofía en la Inglaterra renacentista también rasgos de problemática religiosa. Si bien el humanismo de aquella época fue reivindicativo respecto a los saberes clásicos, fue un humanismo principalmente filologista que acentuaba más su estudio en el lenguaje sobre lo filosófico. Además, como Yates lo señalaba, el humanismo era la «llaga de la más rabiosa e ignorante clase protestante³⁵⁹». El poeta isabelino Philip Sidney comprendió con reticencia la sobrevaloración de la gramática en detrimento de la filosofía. Por su parte, Bruno, comprendió que el academicismo con tinte filologista, se

³⁵⁶ Véase Yates, F., *Ensayos reunidos I, Lulio y Bruno*, México, FCE, 1976, p. 241.

³⁵⁷ Véase Agamben, G., *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p.18.

³⁵⁸ Yates ilustra muy bien la problemática entre los doctores oxonienses y Bruno, pero también se bosqueja el encono entre lo nuevo y lo viejo, donde Bruno no sólo choca con su actualidad, sino que refuta esa «actualidad» como lo viejo que debe ser reformado. Los doctores de Oxford representarían lo viejo, dado que está adheridos a un aristotelismo que presume de su autoridad. «Torquato y Nundinio, los aristotélicos oxonianos de la *Cena de le ceneri*, representarían el peso muerto del tradicionalismo haciendo de pesado lastre a su antigua universidad, mientras que el tormentoso encuentro de Bruno tipifica la nueva audacia del pensamiento renacentista abriéndose paso a través de las barreras ptolemaicas hacia las ilimitadas posibilidades del infinito». Yates, F., *Ensayos reunidos I, Lulio y Bruno*, México, FCE, 1976, pp.241-242.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 245.

inclinaba más al goce de la vanidad y de la soberbia por sobre la búsqueda fatigosa e inalcanzable de la verdad.

El Nolano estaba vinculado, no obstante, a un selecto círculo de intelectuales ingleses, quienes tenían una profunda influencia de la cultura renacentista italiana. Algunas de sus obras, verdaderos manifiestos filosóficos escritos en italiano, de hecho, fueron dedicados al embajador francés, Michel de Castelnau, con quien Bruno mantenía cercanía y simpatía en sus saberes. También el choque de Bruno con Oxford estribaba en que las formas medievales sí fueron conservadas con esmero en el sistema académico a pesar de los cambios producidos con la reina Isabel I. En la época isabelina, Yates, deja entrever sin embargo una vacío y ausencia del ejercicio filosófico en la aulas de Oxford y que el humanismo no logró resarcir con el mero estudio del latín y del griego en desmedro del saber «bárbaro medieval³⁶⁰».

No obstante, la crítica de Bruno –si somos lectores de Yates– no reside principalmente en una diatriba contra la Oxford medieval, sino que precisamente contra el auge de un determinado humanismo que ha degenerado en «pedantismo³⁶¹». El estereotipo del pedante simbolizaba para Bruno la decadencia cultural en el siglo XVI³⁶². El pedante señalaba a un profesor especialista tanto en lenguas clásicas como en materias humanísticas. También presumían saber filosofía por el hecho de conocer lenguas, de modo que reducían el culto del pensamiento especulativo al mero lenguaje. La supremacía del lenguaje por sobre la filosofía manifestaba una pauperización del culto al pensamiento –que ya estaba anquilosado por el aristotelismo–, por lo que el cultivo del ejercicio del pensamiento estaba ascuas y en una evidente evanescencia. En *De la causa* el Nolano ilustra muy bien a este estereotipo renacentista, por ejemplo, en el pedante Polihimnio³⁶³, quien presume saber, de modo que se cierra a todo tipo de aprendizaje nuevo y evita la disposición natural del filósofo a una constante tensión hacia el conocimiento. Polihimnio presume también persistentemente su saber sobre latín, usando este idioma incluso en las conversaciones cotidianas. Nótese la antítesis del filósofo en Polihimnio.

“Gervasio. — Si yo fuera un erudito y me creyera sabio, no vendría aquí a aprender junto con vos.

Polihimnio. — Vos sí, pero yo no vengo a aprender, porque *meun est docere; mea quoque interest eos qui docere volunt iudicare*. Por eso vengo con otro fin distinto al que debe traeros a vos, a quien conviene ser novicio, isagógico y discípulo³⁶⁴”.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 248.

³⁶¹ Véase Yates, F., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983. p.198.

³⁶² Miguel Ángel Granada dilucida la figura del «pedante» como problemática que subyace a la reivindicación de la filosofía de Bruno. Véase Granada, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p.60-71.

³⁶³ «*Lo mío es enseñar, a mí corresponde también juzgar a los que quieren enseñar*». [Traducción del latín es de Miguel Ángel Granada].

³⁶⁴ Bruno, G., *De la causa, el principio y el uno*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 126.

El cultivo del pensamiento en Bruno planteaba una disposición de no saber o de ignorancia frente a la inconmensurable y desmesurada naturaleza infinita que lo desborda. La filosofía estaba legitimada no en el lenguaje, sino que el dinamismo informe de una naturaleza viviente, volátil, mutable, donde cohabitan innumerables contrarios dentro de la displicencia de su Unidad. El Nolano presentaba su *nova filosofía* como un despertar de los sentidos, dado que el filósofo está tocando la Vida en contraposición de la «filosofía vulgar», constituida ésta última por pedantes encerrados en los límites del lenguaje y en las limitaciones de su propia vanidad. La Vida, plantea Espósito, «no es un recurso escaso que se defiende y se conserva cueste lo que cueste, sino que es una potencia tan sobreabundante que ni siquiera la muerte logra consumirla definitivamente, sino que transmuta, más bien, en otra forma de la misma sustancia viviente³⁶⁵». El filósofo, en este caso, sabe identificar las leyes mutables que caracterizan a la naturaleza, su intuición intelectual actúa en simpatía con la sustancia viviente. También esto implica que el filósofo sabe identificar las alternancias de luz y oscuridad en la vicisitud eterna del tiempo. Desde luego que la pedantería sería expresión de la subversión de valores –iniciada por Aristóteles– donde la filosofía ha perdido su originario estatuto, tergiversando su búsqueda inclinada ya no en la Vida sino en los límites de las aulas, conformada por su rigidez conceptual y reducida a la mera teoría³⁶⁶. Cuando Bruno identifica la oscuridad de su época no identifica sólo una época teñida por las sediciones internas y las guerras civiles causadas por la religión, sino que también reconoce la oscuridad que ha envuelto al pensamiento.

Es necesario insistir en la inseparable relación entre pensamiento y vida, dado que ambas categorías están subsumidas a la Ley vicisitudinal que gobierna a toda la naturaleza. Asimismo la Ley vicisitudinal que gobierna es mera expresión de la ley divina, puesto que Dios se comunica sólo y enteramente a través de la unigénita natura. En efecto, si la naturaleza es infinita y condicionada a un gobierno de la vicisitud, la alternancia de oscuridad que ha imperado sin embargo es legítima dentro de la ley natural, dado que también los contrarios disyuntivos –luz u oscuridad– son partícipes de esa única Unidad³⁶⁷.

El distanciamiento de Bruno respecto a ese humanismo que ha prevalecido en Oxford también se debe al distanciamiento y olvido de Oxford de la filosofía medieval que antes la constituía. El humanismo renacentista se jactaba de la cesura que había generado con su pasado. El Nolano patenta inexcusablemente su rechazo hacia lo «moderno» que desprecia su pasado, tal como los filólogos renacentistas modernos lo hacían con el bagaje medieval³⁶⁸. En consecuencia, la reticencia del Nolano es su rechazo al prejuicio propio de lo moderno respecto a lo que le precedió. Esa Oxford de los Tudor representaría la

³⁶⁵ Espósito, 2015, *óp.cit.*, pág., 79.

³⁶⁶ Granada expresa que « Bruno ha colocado la subversión de Aristóteles (y lógicamente su propia iniciativa reformadora) en la ‘ruota’ del tiempo, es decir, en la *rueda de la metamorfosis*, que comprende en su movimiento vicisitudinal todo el movimiento de la naturaleza infinita y también el curso de la historia».

³⁶⁷ Para conocer más la lógica de la ley natural como gobierno de naturaleza infinita véase Granada, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, pp.224-228.

³⁶⁸ Yates planteaba más adelante que « Bruno está tan dispuesto a condenar a los pedantes de Italia como a los pedantes de Inglaterra. La obsesión gramatical que deplora es un fenómeno que se extiende por toda Europa y no está confinado únicamente al Oxford isabelino». Yates, 1976, *óp.cit.*, p. 254.

incoación y la ruptura con el saber medieval, cuyo prejuicio denostaba a lo medieval bajo categorías como «bárbaro» o «anticlásico» entre otros epítetos. Mientras que el saber aristotélico o platónico fue comprendido por este humanismo renacentista como un saber antiguo, por tanto vigente, susceptible de ser restaurado y puesto en boga como autoridad. Este rechazo de lo moderno hacia el saber medieval se ha presentado en la historia del pensamiento como una contraposición entre luz y oscuridad, pero que no tiene la similitud con la alternancia de los contrarios –propio del pensamiento bruniano–.

La legitimación de la filosofía en la Inglaterra renacentista no sólo se convertiría en una problemática que subyace a la presunción de saberes en desmedro de otros, sino que también se reflejaba en lo meramente superficial. Es conocida la anécdota donde el doctor en gramática, Torcuato, al verse inseguro en su argumentación filosófica, vuelve sin embargo a recuperar su autoconfianza al mirar la vestimenta del Nolano, cuyo ropaje manifestaba la ausencia de un botón en la zona de su pecho³⁶⁹. La filosofía se muestra de este modo extraña a la operatividad retórica del humanista, quien busca por medio de su elocuencia tanto el alimento de su presunción como la búsqueda sólo de su bienestar material.

La filosofía del Nolano se muestra extraña en una época donde el naturalismo no estaba en boga, y por lo tanto la concepción de lo humano cambia. Bruno concibe lo humano como una entidad finita natural, de hecho, toda su existencia está arrojada en una dimensión natural. No hay nada que puede trascender ni estar sobre la naturaleza, de modo que el Nolano subsume lo humano a una inmanencia absoluta de carácter natural. La filosofía es comprendida como un examen filosófico de la naturaleza infinita y viviente no reducida al mero lenguaje. Del mismo modo, el filósofo como contemporáneo se distancia de su coyuntura actual, cuestión que le permite contemplar con mayor agudeza la realidad. Bruno como pensador contemporáneo no puede estar ajeno a una cierta *atopia* o el sin lugar del auténtico filósofo respecto a su tiempo. La razón estriba en que el filósofo, distanciado de su propio tiempo, es capaz de vislumbrar e identificar la oscuridad que subyace en el presente. Esta relación del filósofo con el lugar no deja estar vinculado con la segunda acepción que Agamben plantea sobre la idea de ser contemporáneo. Esta segunda acepción que responde a la pregunta «qué es ser contemporáneo» lo define como «aquel que saber ver esa oscuridad, aquel que está en condiciones de escribir humedeciendo la pluma en la tiniebla del presente³⁷⁰»

Todo el pedantismo del humanismo renacentista que reduce la práctica de la filosofía al lenguaje y a una disciplina estéril, desde los ojos de Bruno, se presenta como la negación de

³⁶⁹ Yates comenta que «este contraste entre las vestimenta de las figuras centrales del cuadro expresa en forma simbólica el tema del contraste entre una pobreza de ideas revestida de elaboración retórica, y una profundidad filosófica formulada en un lenguaje sin pretensiones, es decir, el tema de la gramática contra la filosofía». *Ibidem*, pp. 268-269.

³⁷⁰ Agamben, 2011, *óp.cit.*, p. 21.

la filosofía y por lo tanto de la sabiduría que ha sido suplantada históricamente³⁷¹. El pedantismo como sinécdoque de la sofistería, no manifiesta una amistad ni comunicación con los dioses y menos es concordante con la ley natural³⁷².

No es casualidad el juego de nombres de los dialogantes en sus escritos en lengua italiana. *La cena, De la causa y Del infinito* expresan que la *theofilia* o «amistad con la divinidad» estaban encarnadas en los alter egos de Bruno. Teófilo y Filoteo expresan ese vínculo entre filosofía y theofilia³⁷³. Incluso se podría agregar que la parresía en el Nolano no se podría comprender bien si no está relacionada con la amistad entre el sujeto intelectual y la divinidad. Filósofo es quien se siente acompañado por los dioses. Si Sócrates fue una figura parresiástica en la Antigüedad, del mismo modo Bruno será una figura parresiástica en el Renacimiento.

§ 3.3. La Reforma como pedantería

Existe también otro tipo de pedante quien Bruno lo identifica y lo relaciona con la Reforma protestante y con la tradición judeocristiana³⁷⁴. El pedante es el teólogo y el ministro de la fe, quien intenta condicionar las tecnologías del sujeto a las directrices del catecismo. En efecto, la pedantería religiosa, según Yates, estaría relacionada a la intolerancia religiosa del protestantismo³⁷⁵.

Tanto en la *Cábala del caballo pegaso* como en la *Expulsión de la bestia triunfante* Giordano Bruno ilustra otro aspecto de la pedantería, relacionado tanto con el cristianismo como con la Reforma protestante³⁷⁶.

³⁷¹ Granada señala que « el pedantismo, al transmutar silénicamente la ignorancia en sabiduría, subvierte los valores, y la misma ‘presunción de saber’ convierte a los pedantes en inasequibles a la verdad de que carecen y creen en cambio erróneamente poseer [...]». Granada, 2005, *óp.cit.*, p. 67.

³⁷² Granada comenta que la reivindicación de la filosofía por Bruno es una reivindicación personal de Bruno contra el pedantismo, sino que obedece a una restauración natural y legítima que el pedantismo ha usurpado desde la Antigüedad. véase Granada, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p. 71.

³⁷³ Granada advierte que esta relación se debe comprender en como « el conocimiento de Dios (de su producción: el universo y su orden) representa la perfección del hombre y éste recibe, por su propia elevación intelectual, el beneficio del conocimiento y de la perfección con la felicidad que les acompaña, así como el beneficio de la praxis moral correcta que es la consecuencia de ese conocimiento³⁷³». *Ibidem*, p. 81

³⁷⁴ El Nolano manifiesta una inquina generalizada contra la tradición judeocristiana, dado que de ella dimana el error, la ignorancia y la bestialidad, que históricamente ha triunfado en desmedro de la sabiduría y de la tradición egipcia y pagana no triunfante aun en el Renacimiento.

³⁷⁵ Véase Yates, F., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983. p.298.

³⁷⁶ La *Cábala del caballo pegaseo* es la consumación de la crítica bruniana del cristianismo. Si bien Bruno había realizado una crítica al cristianismo y a la figura de la asinidad en *Expulsión de la bestia triunfante*, esta crítica había quedado inconclusa.

Generalmente, la crítica bruniana se dirige contra aquellos que han persistido tenazmente en una interpretación literal de las sagradas escrituras. Esta postura ha generado perjuicios en la convivencia social, gestando sediciones internas con vistas a la guerra civil. En la *Expulsión*, Momo, alter ego del Nolano, planteaba respecto a los reformados una tajante postura

“Bastará con que ponga fin a esa holgazana secta de pedantes que sin obrar bien según la ley divina y natural se creen y quieren ser creídos como religiosos gratos a los dioses y dicen que el obrar bien está bien, el obrar mal está mal, pero que no se llega a ser digno y grato a los dioses por el bien que se haga o el mal que no se haga, sino por esperar y creer según su catecismo³⁷⁷”.

La crítica estaba concentrada en la inacción del religioso quien se siente aceptado por la divinidad³⁷⁸. Sin embargo, esta disposición del sujeto inactiva no es concordante con la ley divina, que insta al sujeto a la acción para alcanzar la sabiduría. Un poco más atrás, el Nolano explica que «[...] no es verdadera ni buena aquella ley que no tiene por madre a la Sabiduría y por padre al intelecto racional³⁷⁹». Además la concepción de un sujeto activo por parte de estos teólogos estaba infravalorada, dado que lo que importaba finalmente era la supeditación de las disposiciones del sujeto al catecismo. El pedantismo religioso destila cierta abulia degenerando en ignorancia³⁸⁰.

El Nolano ve en este ascetismo un empobrecimiento moral, dado que el sujeto se enajena del conocimiento de la naturaleza variopinta e infinita que, si comprendemos bien, si es olvidada, no sólo es olvido de un conocimiento de ella, sino que además del rostro de la propia divinidad –como expresión de aquella matriz natural–. En este sentido, la moral

El diálogo de 1585 tiene como eje central la cuestión de la –asinidad– ignorancia. El texto pretende reflexionar en torno a la *asinidad negativa*³⁷⁶ con vistas de reivindicar no sólo una auténtica y real actitud del sujeto moral frente a la realidad – universo infinito–, sino que subyace en ella una restauración de la verdadera filosofía que conduce al sujeto a la búsqueda y consecuente comunión con la divinidad. En este sentido, en la *Cábala* Bruno denuncia cómo el sujeto ha perdido y ha olvidado la búsqueda del ser, que no se encuentra sino en un universo infinito, y no en cómo cierta tradición ha querido petrificar y sustituir dicho universo mediador por otras ideas extrañas en torno a la sustancia, a la idea de persona, a la idea de la finitud del universo en vistas a la ratificación escatológica de una vida trascendente en un plano celestial que no pertenece a nuestra realidad mundana

³⁷⁷ Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, Barcelona, Altaya, 1995, p.148.

³⁷⁸ Granada señala que la denuncia de Bruno contra el protestantismo se basaba en la « Denigración del saber humano y exaltación de la asinidad, justificación por la fe y negación de las obras; en suma: ociosidad y pasividad. Bruno a identificado su enemigo en el cristianismo paulino-luterano (representado en la Inglaterra del momento por los luteranos) y señala la alianza, la absorción por esa posición religiosa de la filosofía aristotélica y su imagen del universo, hasta el punto de considerar a la fe la crítica a esa filosofía y la afirmación de una nueva imagen del mundo». Véase Granada, “Introducción”, p. 15, en Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Altaya, 1995.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 147.

³⁸⁰ Granada señala «como dice Ciliberto, Bruno ataca “los modelos culturales y religiosos de la Contrarreforma, las técnicas de la *imitatio Christi* y de los santos, la concepción “heroica” de la asinidad, en una palabra: las practicas devocionales y ascéticas de su tiempo» Véase Granada, “Introducción”, p. 20, en Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Altaya, 1995.

reformista es más perjudicial que el pedantismo gramatical, dado que condiciona todas las disposiciones naturales del sujeto a un atrofiamiento de todas las disposiciones naturales que la divinidad ha dispuesto en el género humano.

Incluso, un poco más delante de la *Expulsión*, el Nolano responsabiliza a estos pedantes religiosos de haber trastocado los vicios, haciéndolos pasar por virtudes y viceversa.

«Lo peor es que nos difaman diciendo que esa bribonería es una institución de los dioses; y con su reprobación de las obras y de los frutos, a los que llaman incluso con el nombre de defectos y vicios. Mientras nadie obra para ellos y ello no obran para nadie [porque la única obra que hacen es hablar mal de las obras], entretanto viven de las obras de quienes obraron para otros distintos de ellos y que para otros han instituido templos, capillas, albergues, hospitales, colegios y universidades, por lo que son ladrones declarados y ocupantes de los bienes hereditarios de otros, que si no son perfectos ni tan [buenos como deberían, no serán sin embargo [como lo son ellos] perversos y perniciosos para el mundo, sino más bien necesarios a la comunidad, peritos en las ciencias especulativas, estudiosos de la moralidad, solícitos por aumentar el celo y el cuidado de ayudarse recíprocamente y mantener la convivencia [con vistas a la cual se establecen todas las leyes], proponiendo ciertos premios para los benefactores y amenazando con ciertos castigos a los delincuentes³⁸¹».

La suplantación de la filosofía por el pedantismo reformista ha invertido los valores, donde las tecnologías del sujeto natural se ven suplantadas por directrices teológicas que alienan y obstruyen todas las potencias que contribuyen a la perfección del sujeto humano. La denuncia se acentúa contra Lutero y Calvino quienes han difamado a los dioses, dado que imponen un modo de vida que denigra las obras, y por lo tanto a los sujetos activos que las producen³⁸². Es por esta razón que Bruno los relaciona con la *asinidad*, dado que este paradigma genera en el sujeto una renuncia al esfuerzo, anulando en él cualquier tipo de voluntad, anquilosando sus facultades naturales por ausencia de actividad. El pedantismo ha anulado a la filosofía porque aleja al sujeto de la actividad que vincula al hombre con la divinidad por medio de un ejercicio *–askesis–* constante de contemplación y búsqueda en el universo infinito. En realidad, la desvinculación del sujeto con la divinidad es causado por una determinada moral que no conduce al sujeto a la unión con lo divinidad sino a un olvido de ella, evitando así la elevación del alma hacia la divinidad en espera de que la divinidad descienda sobre el alma.

En la epístola de la *Cábala*, dedicada al clérigo Savotino, el Nolano señala al Abad que los pastores reformados repudiaban a Orígenes quien es conocido por su inclinación a una hermenéutica alegórica o no literal de las sagradas escrituras. Consideraban a Orígenes

³⁸¹ *Ibidem*, pp. 148-149.

³⁸² Nótese que la imaginación en tanto potencia creativa se ve en peligro con el Reformismo ¿no será del mismo modo la filosofía?.

como principal representante que ha pervertido la Escritura, y es así como Bruno ilustra la intolerancia –muy propia de esta corriente– que no busca la reflexión y comprensión sino la imposición dogmática de la lectura de literal de la Escritura. Estos ministros los ilustra del siguiente modo: «lo ofrecí después a uno de estos *ministri verbi Dei*, el cual dijo que era amigo de la Letra y no gustaba de semejantes exposiciones propias de Orígenes, aceptadas por los escolásticos y otros enemigos de su fe³⁸³». Más adelante, el Nolano relacionará a los ministros reformados de la fe como estereotipos del pedante estulto o, mejor dicho, de una pedantería que conlleva ignorancia y estulticia.

“Todo está representado figuradamente por aquello de el Señor abrió la boca del asna y ella habló. Por la autoridad de ésta, por su boca, voz y palabras se ve domada, vencida y pisoteada la vanidosa, soberbia y temeraria ciencia secular y se ve reducida al nivel del suelo toda altura que se atreva a levantar la cabeza hacia el cielo, porque Dios ha elegido las cosas débiles para confundir a las fuerzas del mundo; ha puesto en reputación las cosas necias, dado que por la sabiduría no podía ser restituido ha quedado reparado por la santa estulticia e ignorancia. Por eso queda reprobada la sabiduría de los sabios y rechazada la prudencia de los prudentes. Necios del mundo ha sido los que han formado la religión, las ceremonias, la ley, la fe, la regla de la vida; los mayores asnos del mundo (que son los que privados de cualquier otro sentido y doctrina y vacíos de toda vida y costumbre civil se pudran en la perpetua pedantería) son aquellos que por la gracia del cielo reforman la profanada y corrompida fe, medican las heridas de la llagada religión y suprimiendo los abusos de las supersticiones reparan las rasgaduras de su vestidura; no fueron aquellos que va y fueron escrutando los arcanos de la naturaleza y computando las vicisitudes de las estrellas³⁸⁴”.

El paradigma de la teología reformista no gestó una liberación real del género humano, sino que lo constriñó aún más a las deliberaciones de la divinidad protestante. El Dios de estos ministros en consecuencia ha logrado confundir las fuerzas de la naturaleza –divinas para Bruno– a favor de fuerzas y disposiciones débiles que no representan a la infinita fuerza natural de la divinidad bruniana, cuya deidad se nutre de las obras y manifiestan la gloria de ella. En el reformismo el Nolano vislumbra un profundo conservadurismo que ha impuesto la categoría de la «espera» como virtud y disposición fundamenta, introyectando la gracia divina como suplantadora de la fatiga y del esfuerzo, categorías éstas últimas fundamentales en las constelación bruniana.

El Nolano critica la tesitura político-religiosa y social, donde Europa estaba sacudida por las guerras causadas por la religión. El protestantismo se introdujo en Francia en el reinado de Francisco I. A pesar de los intentos del rey de expulsar a los herejes de su reinado, a

³⁸³ Bruno, G., *Cábala del Caballo Pegaso*, Madrid, Alianza, 1999, p.70.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 87.

mediados del siglo XVI, ya existían comunidades luteranas organizadas. No obstante, fue la corriente calvinista la que se impuso con más fuerza en Francia.

Incluso Enrique II sostuvo una severa campaña contra los hugonotes³⁸⁵, quienes eran vistos como una amenaza para la monarquía francesa. Pero como se ha señalado, las guerras de religión asolaron toda esa zona geográfica central que comprendía a Europa. El historiador John Elliott planteaba que:

“La década de 1560 fue una década de revueltas. En Francia había una guerra civil desde 1562. En los países bajos, un movimiento de protesta por parte de la alta nobleza fue seguido por un levantamiento popular y una revuelta en 1566. En Escocia, la reina fue depuesta en 1567 y se refugió, derrotada, en Inglaterra en 1568. En Inglaterra hubo una revuelta de los señores del norte en 1569. En España la población morisca de Granada tomó las armas finales a mediados del siglo 1658, y sólo fue derrotada después de dos años de guerra despiadada. Todas estas insurrecciones estaban estrechamente conectadas con los descontentos religiosos o directamente vinculadas con ellos. Las revueltas de los tres primeros países [Francia, Países bajos, Escocia] estaban inspiradas por los protestantes. La rebelión del norte en Inglaterra era una insurrección católica. La revuelta de Granada era la última protesta desesperada de una minoría racial y religiosa contra una dominación cristiana, católica, que se había vuelto intolerablemente opresora³⁸⁶”.

Europa en el siglo XVI fue una época de revueltas de diversa índole, pero no se puede escamotear que la religión tuvo directa o indirectamente incidencia en ellas. La revuelta desestabilizaba tanto la Iglesia católica como la Monarquía, ambas representadas como como paradigma de la unidad. A verbigracia, el concordato de Bolonia entre Francisco I y León X garantizaba la tutela de la Iglesia por el poder real, cuestión fue prorrogado y ejecutado con denuedo contra las revueltas que representaban un verdadero peligro a ese *estatus quo* legitimado en el pacto contractual entre el poder papal y real. El Nolano miraba con distancia las cabezas que presiden las revueltas, dado que muchos de ellos buscaban la vanagloria personal más la paz social, incluso el oportunismo político de ciertas familias de la alta nobleza tales como los Borbones, demostraban el gatopardismo inescrupuloso y las disposiciones fariseas con fines netamente personales y de poder. Bruno denuncia este juego de máscaras y de operaciones políticas cristalizadas en oportunismos y falsos adherentes de cohesión social.

“mirad si tienen o tuvieron jamás el mínimo interés por las causas secretas de las cosas; si tienen algún miramiento por la disipación de reinos, dispersión de pueblos,

³⁸⁵ El historiador suizo, Carl Grimberg, sostiene que huguenots proviene tal vez de un afrancesamiento del suizo-alemán *eidgenosse*, que significa compañeros, juramentados o confederados. Véase Grimberg,C, *Historia universal, las guerras religiosas*, Santiago de Chile, Ercilla, 1985, p. 35.

³⁸⁶ Elliott, J.H., *La Europa dividida 1559-1598*, Madrid, Siglo XXI de España, 2015, p. 117.

incendios, derramamientos de sangre, ruinas y exterminios; si se preocupan de que el mundo entero perezca por causa de ellos con tal de que la pobre alma quede salvada, con tal de que se construya el edificio en el cielo, con tal de que se reponga el tesoro en aquella bienaventurada patria, sin preocuparse lo más mínimo por la fama, bienestar y gloria de esta frágil e insegura vida en pro de aquella otra certísima y eterna³⁸⁷”.

En el nombre de la Reforma se ha desarrollado las guerras civiles y las hecatombes que han pululado en Europa. Bruno denuncia este fariseísmo de unos pocos en detrimento de muchos, so pretexto de liberar a la humanidad cuando de veras la divide y la aleja del bienestar común. Además, adelantándose a Nietzsche, comprendió los estragos morales de la Reforma en las tecnologías tanto cognoscitivas como prácticas del sujeto natural.

“Huid de vuestro mal, tomad el partido de vuestro bien, apartaos del mortal orgullo del corazón, retiraos a la pobreza del espíritu, sed humildes de mente, renunciad a la razón, extinguid esa ardiente luz del intelecto que os inflama, os quema y os consume; huid de esos grados de ciencia que de seguro aumentan nuestros dolores; renegad de todo conocimiento, someteos a la santa fe, sed aquella bendita asna [...]”³⁸⁸

La reforma protestante –denuncia Bruno– no ha liberado al sujeto, sino que lo alineado para olvidarse completamente de sí. Es en el olvido de sí donde está la inflexión que puede ayudar a comprender el pensamiento de Bruno como proyecto inseparable de una forma de vida activa y práctica. El sujeto no renuncia a su subjetividad, sino que se encuentra a través de la naturaleza infinita. Sólo en la naturaleza puede ir al encuentro de sí. Habría que dilucidar si este encuentro con la naturaleza es de apropiación o de otro aspecto.

Cabría ahora dilucidar sobre la función de la religión en el mundo. En primer lugar, la religión no es meramente un dispositivo que reproduce dogmas ni menos una obligación humana para con Dios. Los dioses –para Bruno– no buscan la gloria de los humanos. No obstante, comunican la gloria a los humanos por medio de leyes justas y el orden de la Repúblicas.

“Por tanto es indigno, necio, profano y censurable pensar que los dioses buscan la reverencia, el temor, el amor, / el culto y el respeto de los hombres por otro fin y utilidad que el de los hombres mismos, ya que al ser ellos gloriosísimos en sí y al no poderseles añadir gloria desde fuera, han hecho las leyes no tanto para recibir gloria como para comunicar la gloria a los hombres”³⁸⁹”.

³⁸⁷ Bruno, 1999, *óp.cit.*, p. 88.

³⁸⁸ Bruno, 1999, *Ibidem*, p. 90.

³⁸⁹ Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Altaya, 1995, p. 172.

Los Mercurios –mensajeros de los dioses– serán aquellos que decreten leyes justas para el bien común de las Repúblicas.

Bruno no está en contra de la religión, sino de las religiones que han blasfemado a los dioses generando divisiones internas y guerras civiles en las Repúblicas. La filosofía contribuye a la Religión, dado que es la razón la que hace posible una sana convivencia en los pueblos. La Verdad (Filosofía) no es enemiga de la Ley (Religión).

El plano cosmológico ontológico bruniano planteaba una verdadera reforma ética y mental en donde libertad y necesidad coinciden en el universo, «sombra» de un Dios inaccesible. Sin embargo, es un proyecto-reforma atópico, no comprendido por el vulgo y mal interpretado por los malos teólogos. Bruno tiene consciencia de la realidad de su época, una época caracterizada por una intolerancia. En donde la Verdad parece ser contradictoria de la Ley y el germen de su destitución. En la *Expulsión* Bruno le escribe una sentida epístola al poeta inglés, Philip Sidney, en donde manifiesta conciencia de la atopía de su pensamiento.

“Y puesto que el número de los necios y perversos es incomparablemente mayor que el de los sabios y justos, sucede que si quiero aspirar a la gloria y a unos frutos distintos de los que producen las voces de la multitud, no debo esperar un feliz resultado de mi estudio y trabajo; tengo que esperar más bien motivo de descontento y he de estimar mucho mejor el silencio que el parloteo [...] De este forma, pues, dejaremos que la multitud se ría, bromea, se burle y se recree con la superficie de estos mímicos, cómicos he histriónicos Silenos, bajo los cuales está escondida, cubierto y seguro el tesoro de la verdad, igual que por el contrario hay más que muchos que bajo el ceño severo, el semblante sumiso, prolija barba y toga magistral y grave, encierran expresamente, con daño / universal, la ignorancia no menos vil que arrogante y la maldad menos perniciosa que ostentosa ³⁹⁰”.

Como se ha señalado, Bruno tiene la lucidez de que su pensamiento pueda ser rechazado, de manera que sus obras estaban dedicadas a unos pocos, y no al vulgo corrompido por la falsa enseñanza secular que ha invertido los valores. Los Silenos son caracterizados como metáforas del cambio de rostro entre la verdad y apariencia. El sileno representa el falso rostro que se impone como verdad. Es cuestión de filósofos sin embargo identificar los falsos rostros. La expulsión de la bestia que ha triunfado será desarticulada y revocada de un proyecto moral que, sin duda, ha perjudicado la perfección de lo humano y ha trocado sus potencias naturales por sometimiento, culpa y empobrecimiento de las tecnologías que hacen posible en lo humano tanto la libertad como la felicidad. La Expulsión del cristianismo y del conservadurismo reformado tendrá que ser abolido para siempre de la humanidad. La mentira será alternada en Verdad.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 88.

§ 3.4 La deleznable suplantación

No es extraño que el Nolano se autodenominara un Mercurio que ha venido a comunicar el conocimiento de los dioses, dado que su proyecto estaba demarcado completamente de la tradición que ha prevalecido y dominado en el campo del saber. El Nolano denuncia esta tradición como aquella que ha blasfemado y ha invertido los valores que la sabiduría de la Antigüedad ha dejado. En *La cena* dice en la voz Teófilo que

“El Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango de la Tierra, pero presentándose como mercurios bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades, y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas , apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos³⁹¹”

En efecto, la nueva filosofía pregonaba una crítica profunda al cristianismo, dado que ésta no ha liberado el ánimo humano con vistas a la perfección, sino que lo ha constreñido a determinadas tecnologías que han atrofiado potencialidades ínsitas al propio género humano³⁹². El Nolano libera al sujeto humano de la cárcel de un universo finito y jerarquizado, en donde la Tierra ha mantenido un estatuto anodino y se ha imaginado falsamente como una mera sentina en medio de todo el universo. En consecuencia, las tecnologías de la subjetividad han sido anquilosadas producto de la fantasía introducida por el cristianismo y Aristóteles, responsables de contaminar el saber con «infinitas locuras, bestialidades y vicios», de modo que el paradigma aristotélico-cristiano tiene que ser revocado para volver a suscitar el vuelo de la voluntad y del intelecto, muy propio del sujeto intelectual heroico. La tradición que Bruno denuncia como «filosofía vulgar», ha usurpado y suplantado la verdadera filosofía y que Bruno quiere restaurar.

³⁹¹ Bruno, 2015, *óp.cit.*, pp. 47-49.

³⁹² El proyecto filosófico del Nolano se podría enlazar con las investigaciones de Michel Foucault, en particular, respecto a la cuestión de las técnicas y tecnologías de la subjetividad. De hecho, la reivindicación de la filosofía reside en una reforma profunda de las disposiciones y técnicas propias del sujeto con vistas a su propia perfección. Ahora bien, cuando Bruno señala sobre « la liberación del ánimo» se deja entrever esa estrecha relación del ejercicio contemplativo –y sin embargo activo del sujeto– con imagen de un universo infinito, de modo que toda perfección de lo humano es mera expresión de la perfección de la naturaleza. La clásica pregunta antropológica ¿qué es el ser humano? cambia radicalmente a la pregunta por la Naturaleza. Entonces el olvido de sí se traduce como un olvido de la naturaleza de la cual el género humano es parte.

Esta suplantación se había incoado cuando el cristianismo se había presentado como filosofía revelada, autoproclamándose como verdadera y divina filosofía. El dilema se acentuó cuando el cristianismo se presentaba como un proyecto totalmente distinto y ajeno a la mentalidad griega e incluso a la mentalidad romana pagana.

Las investigaciones realizadas por Jaeger el siglo pasado respecto a la relación entre el cristianismo con la cultura griega esclarecen aún más la suplantación de la *vera filosofía*. Es un saber reconocido la influencia de la civilización griega en la mentalidad cristiana, pero también es reconocido el despliegue del cristianismo como un proyecto político-religioso de carácter imperial. La *kerigma* cristiana, señalaba Jaeger, « no se detuvo en el Mar Muerto ni en la frontera de Judea, sino que superó su exclusividad y su aislamiento local y penetró en el mundo circundante, mundo dominado por la civilización y lengua griega³⁹³». La aculturación cristiana del helenismo y viceversa puede dilucidar luego la propagación de la cristianización por medio de la filosofía sin patentar en el ejercicio de ella una contradicción. La *Kerigma* se presentaba como una iniciación y conversión a un cambio de vida. Jaeger explica que

“El futuro del cristianismo como religión mundial dependía de él [helenismo]. El autor de los *Hechos* lo vio claramente cuando relata la visita del apóstol Pablo a Atenas, centro intelectual y cultural del mundo griego clásico y símbolo de su tradición histórica, y su sermón en ese lugar venerable, el Areópago, ante un auditorio de filósofos estoicos y epicúreos a los que habla del Dios desconocido³⁹⁴”.

De modo que si seguimos las pistas de Jaeger, la incoación de la misión cristiana nace en este encuentro de Pablo con los filósofos estoicos y epicúreos. Asimismo Pablo fue quien anunció el *kerigma* de Cristo como proceso de formación que sustituía y continuaba el proyecto de la educación griega. La cuestión que subyace a la formación por medio del cristianismo surge en la pregunta del cómo se llevaría este proceso. Desde luego que el paradigma cristiano propagó una moral de la «obediencia» presentado como una disposición digna y virtuosa de la subjetivación. Pero antes de la implantación de una nueva moral acorde al modelo de Jesucristo, es interesante identificar el significado simbólico de la imagen de Cristo como primogénito de la divinidad, dado que Cristo se asocia al Verbo encarnado en su misma persona, sustituyendo a la imagen impersonal del *Logos* estoico³⁹⁵.

Como se señaló en la primera parte de esta investigación, Bruno relaciona la imagen de Cristo con la impostación del Hijo. Cristo como el histórico impostor ha detentado la

³⁹³ Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965, pp.11-12.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 22.

³⁹⁵ Jaeger dice que « los estoicos habían afirmado que el principio y la causa divina del mundo era el *Logos* que penetra todo cuanto existe. Este *Logos* anticipado en parte por Sócrates, tomó forma humana en Cristo, según afirma el cuarto Evangelio, en el que Cristo aparece como el poder creador de la Palabra que ha creado al mundo». *Ibidem*, p.46.

Palabra que en su origen pertenece a todo el universo y sin embargo culmina en una sola realidad encarnada.

Del mismo modo, el cristianismo como doctrina pastoral, confiscó el sentido originario del ejercicio de la filosofía en la Antigüedad, entendida como teoría o contemplación racional de la infinita naturaleza, de modo que Cristo ha velado la verdadera imagen, impostando no sólo la imagen del Hijo sino que también la imagen de la filosofía griega, como lo comprendieron los primeros filósofos del siglo VI. a. C. No es casualidad que dentro de los llamados *apologistas*, filósofos se esforzaron por presentar al cristianismo como la verdadera filosofía absoluta. Así lo determinaron eruditos helenistas quienes veían en los judíos una «raza filosófica», y es así como lo determinaron los propios judíos quienes se contemplaron desde la mirada griega³⁹⁶. El cristianismo necesita del griego para divulgarse universalmente.

La deleznable suplantación reside en ocultar el sentido originario de la noción de la Filosofía. El cristianismo en ha suplantado la contemplación racional de la Naturaleza por la contemplación de la persona de Cristo. Con esto se invierten los valores que enaltecieron a la tradición greco-latina pagana por valores que el cristianismo asignará como verdaderos y correctos. No es sólo la imagen del universo, también es la imagen que se ha intentado construir (*morphosis*) en el sujeto humano. Bruno denunciará a los Silenos invertidos que la han perpetuado y denunciará, dicho sea de paso, la falsa imagen de la Filosofía impuesta por el cristianismo como *filosofía revelada*.

Aquí lo que se pone en juego es la *forma de vida* que ha prevalecido. La figura del sabio en relación con el universo era muy distinta en la Antigüedad. El sabio es sabio por el hecho de sentirse parte del universo y jamás olvida su pertenencia hacia éste. El sabio es originariamente «cósmico», dado que su contemplación está concentrada en la infinitud de la naturaleza. Pierre Hadot ha planteado que « la conciencia de sí mismo es inseparable de una expansión en el todo y de un movimiento por el cual el yo se vuelve a situar en una totalidad que lo abarca, mas, lejos de encarcelarlo, le permitirá extenderse en un espacio y un tiempo infinito³⁹⁷». La filosofía es principalmente una forma de vida inseparable de la naturaleza. El cristianismo sin embargo ha sustituido la filosofía por la teología, y el examen se vuelca no en la naturaleza sino en Dios. La filosofía cristiana se presentará como la Filosofía en tanto discurso y forma de vida³⁹⁸. Lo deleznable es que el cristianismo no liberará jamás a la humanidad, ya que sólo busca el vaciamiento de la voluntad y una eterna imitación del sacrificio de Cristo. Como una renuncia a sí mismo y a la naturaleza.

³⁹⁶ « Filón de Alejandría es para nosotros, desde luego, el prototipo del filósofo judío que ha absorbido toda esta tradición griega y hace usos de su rico vocabulario conceptual y de sus medios literarios para probar su punto de vista no a los griegos sino a sus compatriotas judíos». *Ibidem*, p.49.

³⁹⁷ Hadot, P., ¿Qué es la filosofía Antigua?, México, FCE, 1998, p. 250.

³⁹⁸ «Toda la vida monástica siempre supone el socorro de la gracia de Dios, y también una disposición fundamental de humildad, que se manifiesta a menudo en actitudes corporales que marcan la sumisión y culpabilidad, como la postración a los demás monjes». *Ibidem*, p.269.

§ 3.5. Nova filosofía

“Quién, pues, será tan villano y descortés ante el esfuerzo de este hombre que —dejando a un lado lo que ha hecho, dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía [...]”³⁹⁹

Todo saber, señaló Espósito, que se considere nuevo, tal como Bruno lo pregonaba, se ratifica saber sólo si remite a un saber originario que debe ser restaurado⁴⁰⁰. En efecto, la nueva filosofía, expuesta por el Nolano, no implica una ruptura con el pasado, sino que aboga por su revitalización y vuelve a establecer el vínculo con la *antiqua vera filosofía*.

Es necesario afirmar, en primer lugar, que el pensamiento de Giordano Bruno está relacionado con esta restauración de la filosofía verdadera y, en segundo lugar, que esta auténtica filosofía restaurada está relacionada con la «revolución cosmológica», muy propio del siglo XVI⁴⁰¹.

Los primeros bosquejos de la exposición de la nueva filosofía radican en las exposiciones sistemáticas de los astrónomos de su tiempo y en especial de la exposición del polaco Nicolás Copérnico, quien había entrevisto la nueva imagen del mundo. Si bien Bruno considera a Copérnico un matemático que logró atisbar la *nova filosofía*, no significa que la haya comprendido⁴⁰². En la *Cena* se refiere a los astrónomos del siguiente modo: «Añadió el Nolano que ellos [matemáticos⁴⁰³] eran sin duda como aquellos intérpretes que traducen las palabras de un idioma a otro sin ser ellos mismos quienes profundizan en el sentido, sino otros⁴⁰⁴». Bruno los asocia a figuras tales como la tebana Manto —que veía, pero no entendía—, y a Tiresias —ciego, pero interprete divino. Es por esta razón que si bien el Nolano elogia a Copérnico, radicaliza su teoría heliocéntrica, añadiendo una pluralidad de

³⁹⁹ Bruno, G., *La cena de las Cenizas*, Madrid, Tecnos, 2015, p.42.

⁴⁰⁰ Véase Espósito, R., *El pensamiento viviente: origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 82.

⁴⁰¹ Para profundizar sobre la «revolución cosmológica» véase Granada, Miguel Ángel, *El umbral de la modernidad*, Barcelona. Herder. 2000, pp. 325-378.

⁴⁰² En el diálogo primero de la *Cena*, Bruno reconoce a Copérnico el precursor de la nueva imagen del mundo, por esta razón lo elogia. «Teófilo.— era de ingenio grave, elaborado, dirigente y maduro; no inferior a ningún astrónomo anterior a él excepto en lo que hace a la sucesión en el tiempo, y en canto a la capacidad natural de juicio, muy superior a Ptolomeo, Hiparco, Eudoxo y a todos aquellos que caminaron después tras las huellas de estos, superioridad que le viene de haberse liberado de algunos presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía, por no decir ceguera». Bruno, G., 2015, *óp.cit.*, p. 38-39.

⁴⁰³ «Matemáticos» no está textualmente.

⁴⁰⁴ Bruno, G., 2015, *óp.cit.*, p. 37.

sistemas planetarios similares al nuestro, con infinitos soles y mundos, solamente comprendidos por medio de la visión interior, el intelecto, «El Nolano respondió que él no ve por los ojos de Copérnico ni por lo de Ptolomeo, sino que por los suyos propios en lo que hacía referencia al juicio y determinación [...]»⁴⁰⁵.

Un nuevo hallazgo que se necesita considerar —desde los pasajes expuestos— es la ratificación de la autonomía del intelecto. El sentido regulado es la facultad por excelencia de la *nova filosofía*, y es facultad esencial que permite la perfección del hombre en virtud del constante ejercicio de contemplación —del filósofo— de la unidad del todo, la sustancia infinita⁴⁰⁶.

Hay que insistir en la restauración del carácter físico del universo, y por ende, la nueva filosofía no es otra que la revitalización de una antigua filosofía natural. Ya en el prefacio del libro I de *Cuestiones naturales*, Séneca planteaba la relevancia que tiene el estudio de la naturaleza y de su deuda con ella.

“Yo, desde luego, doy las gracias a la naturaleza, cuando la contemplo no desde la perspectiva que es común a todos, sino cuando entro en sus estancias más retiradas; cuando aprendo cuál es la materia del universo; quién es su creador y su guardián; qué es Dios; si está replegado por entero sobre sí mismo o si mira de vez en cuando hacia nosotros; si hace algo todos los días o lo hizo de una vez para siempre; si es parte del mundo o es el mundo [...]»⁴⁰⁷.

Es importante relacionar a Séneca con Giordano Bruno por la similitud y el estatuto que le otorgan a la física como parte fundamental o primera de la filosofía. Como también en el objeto de su estudio, la naturaleza, concebida como *médium* para alcanzar no sólo el conocimiento de la divinidad, sino que además la unión y fusión con ella. De modo que la filosofía de Giordano Bruno no mira al sujeto ni a ninguno en particular, sino a aquello que los excede, su exterior.

La *nova filosofía*, por lo tanto, no debe considerarse en ningún modo una propagación del paradigma de la Modernidad. El centro de atención y la *renovatio*, de hecho, no se concentra en la novedad del sujeto del *cogito* —como lo comprenderá luego Descartes— sino que en el despliegue impersonal de la sustancia infinita comprendida por la complicidad entre razón y naturaleza. Es esa la razón de que en las cuestiones relativas a la antropología y a la religión subyace de fondo la pregunta sobre el despliegue auténtico o vulgar de la filosofía. Es el filósofo, no obstante, quien debe concentrarse en la pregunta sobre la *vera filosofía*. Es más, no hay que dejar de lado el hecho de que la revitalización de

⁴⁰⁵ *Ibidem.*, pp. 36-37.

⁴⁰⁶ Sin embargo, hay que esclarecer que pueden existir otras vías en vistas de la perfección del hombre.

⁴⁰⁷ Séneca, *Cuestiones naturales*, Madrid, Gredos, 2013, p.374.

un saber originario en Bruno viene dado por la exposición de una nueva imagen del mundo de matriz mágico-naturalista⁴⁰⁸.

Magia y naturaleza se pueden pensar como eslabones de la restauración de la *vera filosofía*, que hundan sus raíces por cierto en la antigua sabiduría atribuida al mago egipcio, Hermes Trimegisto⁴⁰⁹, cuyas obras fueron traducidas por el neoplatónico Marsilio Ficino en el siglo XV bajo el mecenazgo de los Medicis.

Por otro lado, es muy difícil establecer parámetros en el siglo XVI sobre la distinción entre el filósofo y el científico-astrónomo. No obstante, Bruno antes que todo es filósofo, quien se rehúsa a condicionar la filosofía a los parámetros de la ciencia o de la teología que, no le aseguran un estatuto autónomo, sino que la reducen a una condición propedéutica o ancilar. Es precisamente el problema que surge en torno a la figura de Bruno, pues no es menor que lo vinculen a la ciencia moderna cuando de veras no hay nada más alejado de esa relación. La cosmología de Giordano Bruno se separa exponencialmente de Copérnico⁴¹⁰ no sólo por la hipertrofia que añade a su teoría heliocéntrica, sino que por la autonomía del pensamiento en contraposición de su pauperización.

La revolución cosmológica, por tanto, se comprende como la transformación de una imagen —imperante hasta mediados del siglo XVI—, de esa imagen que proyectaba un cosmos finito y jerarquizado, donde la sustancia se identificaba con una realidad singular y donde la vida auténtica se pregonaba como promesa en una quimera más allá de este mundo; la nueva filosofía destruye toda esa falsa concepción del cosmos y reivindica su verdadera imagen. Como lo ha expresado Carannante, «El modelo de filosofía que tiene Bruno en mente, de la cual la “nueva filosofía” representa su realización, es entonces la inclinación a una comprensión global de la realidad, en particular de la Naturaleza, identificada con universo infinito y sin centro [...]»⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Lo mágico en el Renacimiento provocó la inquina del cristianismo, dado que lo asociaba al paganismo, a la idolatría, y a lo demoníaco. Para profundizar el estatuto de la magia en el Renacimiento y sobre la cuestión de lo demoníaco en el siglo XV véase Granada, Miguel A., *Cosmología, religión, y política en el Renacimiento*, Anthropos, 1988, pp.56-69. O Véase Nathan, Elia., “*Las diversas valoraciones de la magia en el Renacimiento*”, pp, 143-163, *Acta poética* 17, 1996.

⁴⁰⁹ Francesca Dell’Omodarme nos advierte que« È importante precisare che nessuna delle opere ermetiche risale però all’antico Egitto. L’attribuzione è solo un artificio letterario, risalendo in realtà questi scritti ai primi secoli dell’era cristiana». [Es importante precisar que ninguna de las obras herméticas se remonta, sin embargo, al Antiguo Egipto. La atribución es sólo un artificio literario, aumentando en realidad estos escritos en los primeros siglos de la era cristiana]. Dell’Omodarme, F., *Giordano Bruno, filosofía, magia, scienza*, Pisa, Edizioni della Normale, 2019, p. 411.

⁴¹⁰ «Y aunque prácticamente desprovisto de razones vivas, recogiendo de las manos de la Antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos que podido, los ha limpiado, agrupado y conjuntado de tal manera que, con su discurso más matemático que natural, la causa que antes era ridiculizada, despreciada y vilipendiada, nos la ha devuelto honorable, apreciada, más verosímil [...]». Bruno, G., 2015, *óp.cit.*, p. 41.

⁴¹¹

Copérnico es aurora de la nueva filosofía que Bruno hipertrofiará con infinitos sistemas solares similares al nuestro para finalmente imagen la infinita belleza centelleando en el insondable universo.

§ 3.6. Restauración del infinito

En el último tercio del siglo XVI (1584), Giordano Bruno publica en Londres «*Del Infinito: el universo y los mundos*», una obra fundamental que expone y sugiere la necesidad de imaginar un universo infinito⁴¹². La obra es presentada como un verdadero manifiesto filosófico donde Bruno denuncia la indigna imagen que se le ha achacado al universo a partir del principio de lo finito⁴¹³. Esto ha inseminado daños en perjuicio del ejercicio de la filosofía natural, que planteaba el ejercicio de la filosofía como contemplación⁴¹⁴ en torno a la imagen infinita del universo⁴¹⁵

En que una época donde el copernicanismo fue aceptado con reticencias, donde el poder de la Iglesia era desplegado en gran parte de Europa y el «Nuevo Mundo», donde determinados humanistas pensaban la filosofía a partir de una reivindicación del antropocentrismo; existiese un filósofo que pensó la vida no a partir de la consolidación de la una determinada realidad finita, sino que se arriesgó intrépidamente a rebasar la imagen clásica del universo— que clausuraba la posibilidad de existencias de otras formas de vida—. La nueva visión de paralaje permitía una apertura que no sólo anima y le da existencia por

⁴¹² La exposición *Del infinito* pretende cambiar la visión que se ha tenido respecto a la imagen del universo desde Aristóteles hasta el siglo XVI, esto es, la idea de que el universo es finito y jerarquizado. Bruno, por el contrario, propone una nueva visión de paralaje, puesto que reivindica la dignidad de la imagen de la Naturaleza a partir de un cambio de perspectiva, en donde lo infinito será la matriz para legitimar la restauración de una imagen real del universo. De modo que su pensamiento cosmológico será un embate contra la corrupción introducida históricamente tanto por Aristóteles como por Cristo.

⁴¹³ Miguel Ángel Granada señala en la introducción *Del infinito* que « De esta manera, la imaginación (facultad central y decisiva en el hombre), desvinculada de la razón y del intelecto que llevan a imaginarse o representarse la verdad con un *sensu segulato*, queda anclada en la apariencia sensible inmediata interpretándola en la elaboración de un universo fantástico de perniciosas consecuencias sobre todo los órdenes de la vida humana». Véase Granada, p. 25. “Introducción”, en Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993. p. 25.

⁴¹⁴ La idea de contemplación se traduce por «theoria», del verbo griego *theorein*, esto es, «mirar», «observar». En el pensamiento de Bruno la idea de contemplación tiene un sentido tanto natural como intelectual, dado que Bruno concibe al ser humano como un sujeto natural en tanto es una entidad finita orgánica que forma parte de la naturaleza. No obstante, es la única entidad natural que puede pensar o considerar dicha naturaleza

⁴¹⁵ Los sabios antiguos (presocráticos) tenían conocimiento de esta imagen del universo infinito. En *Del inmenso y los innumerables* (1591), Bruno elogiará esta evidencia prístina: «Entonces de la potencia eterna, inmensa e inefable de los cosas visibles, puedes comprender la eterna, inmensa majestad y bondad que, por su excelencia, por la presencia armoniosa de innumerables dioses, de mundos, digo, y para la manifestación de su propia gloria, desde luego, para aquellos que miran cuidadosamente y glorificados por esta evidente armonía: esta inmensidad no puede ser representada por un hogar y un templo mensurable, ni cualquier extensión de numerosos ministros sería suficiente para conocer y glorificar la plenitud de su majestad ». Bruno, G, *Opere latine*, Torino, Unione tipográfica Torinese, 1980, p.422.

sí misma a la heterogeneidad de seres, sino que además permite la posibilidad de pensar la vida —incluso la que se muestra ante lo humano como inanimado— como una realidad preñada de mundo y de inteligencia que expresa el natural orden e infinito rostro infinito de la divinidad.

Este cambio de perspectiva en la visión que otrora se manifestaba como una privación de mundos posibles en la animalidad⁴¹⁶ ínsita del universo; ahora con Bruno [esta animalidad] se corporeiza en sustancias finitas y dignas que explican y vivifican la luz ignota que no puede ser concebida en su unidad.

La animalización del universo en Bruno no tiene una connotación despectiva, dado que lo animal en Bruno forma parte del intelecto universal y del alma del mundo que está en todo el universo. El filósofo alemán H. Blumenberg ha señalado que

“la cosmología poscopernicana, con sus exaltadas consecuencias de *infiniti mundi*, representa un diagrama donde se visualiza nítidamente el cuestionamiento de la Encarnación, el acontecimiento salvífico que se centra en el hombre y que arrastra a todo el universo y a participar y a salvarse en él. El universo poscopernicano ya no tendría asignado ningún lugar ni tendría dispuesto sustrato alguno para la acción salvadora de Dios. En este universo Dios habría agotado ya todos sus recursos en la creación⁴¹⁷”.

Estos cambios que Bruno propone en la exposición *Del Infinito* se alejan para siempre de cualquier imposición finita de la existencia, y se inclina en cambio hacia lo *impersonal*, con su indeterminación y heterogeneidad de formas que explican a la divinidad por medio de un universo infinito. Es por esta razón de que Bruno cuestiona esa directriz escatológica que proponía la segunda venida de Cristo con su carácter redentor; la considera una fantasmagoría⁴¹⁸ que vela la mentira en la oscuridad que ha triunfado en la infinita alternancia del tiempo.

⁴¹⁶ Lo animal en Giordano Bruno tiene gran importancia, puesto que lo relaciona a un principio motriz e inteligente, inherente a los todos seres del universo, es decir, el alma. Por ejemplo, en su concepción de la Tierra como animal y su consecuente carácter inteligente y anímico por sí mismo, Bruno en *La cena de las Cenizas* plantea la cuestión del movimiento en el universo infinito a partir de este principio intrínseco. «[...] si reflexionamos correctamente veremos que la Tierra y tantos otros cuerpos que son llamados astros, miembros principales del universo, al igual que dan la vida y el alimento a las cosas que de ellos reciben / la materia y a ellos mismos la restituyen, de la misma manera y en medida mucho mayor tienen la vida en sí, por la cual, con una ordenada y natural voluntad, se mueven hacia las cosas a partir de un principio intrínseco». Bruno, G., *La cena de las Cenizas*, Madrid, Tecnos, 2015. p. 141.

⁴¹⁷ Blumenberg, H., *La legitimación de la Época Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008. p.547. Más adelante dice « No hay posibilidad de lo *sobrenatural*. Sólo el propio cosmos infinito podría ser él mismo lo *fenoménico* de la divinidad, algo así como una *corporeización* de la divinidad, que a Giordano Bruno le parecía impensable en forma de persona —es decir, vinculada a un determinado ser del mundo, hecho algo fáctico en un punto concreto del tiempo—». *Ibidem*, p. 547.

⁴¹⁸ Blumenberg señala además que «tanto el teocentrismo como el antropocentrismo serían dos posiciones contrarias dejadas atrás por este nuevo modelo metafísico, donde la divinidad no sólo portaría innumerables

Bruno, en Londres, no sólo bregó por exponer su filosofía natural, sino que además promovió legitimar esa prístina Ley divina inmanente a toda la naturaleza⁴¹⁹. Esta legitimación Bruno la expone en la *Expulsión* a través de sus interlocutores, los dioses paganos Júpiter y Palas:

« Júpiter.— Que suceda allí la Ley porque también ella es necesario que esté en el cielo, dado que es hija de la Sabiduría celeste y divina al igual que la otra es hija de la inferior, sobre la que esta diosa envía su influjo e irradia el esplendor de la propia luz mientras va por los desiertos y lugares solitarios de la tierra. Bien dispuesto, Júpiter —dijo Palas— , porque no es verdadera ni buena aquella ley que no tiene por madre a la Sabiduría y por padre al intelecto racional⁴²⁰».

Como consecuencia de su reivindicación de la Lex divina, Bruno plantea radicalizar el copernicanismo al hipertrofiar y agregar innumerables sistemas planetarios similares al nuestro⁴²¹. Es así como Filoteo —porta voz de Bruno— afirma que « [...] decidimos que hay infinitas tierras, infinitos soles, infinito éter, o según el modo de hablar de Demócrito y Epicuro, que existe lo lleno y el vacío, ínsito lo uno en lo otro⁴²²». De ese modo Bruno radicaliza el heliocentrismo y lo sitúa en una extensión exponencial de imágenes miméticas que pululan y se vinculan en un único continente material, universal e infinito.

Es relevante esclarecer y no confundir la pluralidad de sistemas planetarios y la proliferación innumerables de seres inmanentes al universo con el universo máximo absoluto. Bruno no menciona jamás una pluralidad de cielos ni menos la posibilidad de pensar un conjunto de universos; el universo es uno y ausente de movimiento, «el todo infinito inmóvil, inalterable, incorruptible», por lo tanto sólo existe una sola naturaleza⁴²³. Es por esa razón que podríamos barruntar uno de los sentidos que Bruno asocia a la idea de

nombres que designan unas sustancias trascendentes que está detrás, que ya no es la *Persona* que puede elegir para encarnarse, entre la plenitud de formas de sus creación, *una* sola de ellas, sino la *divinitàs* que aparece en todas y cada una de las formas sin convertirse en solamente una de ellas y comprometerse definitivamente con ella». *Ibíd.*, p.557. “Más adelante afirma y esclarece que «El mundo es un correlato de la impersonalidad de Dios y, por tanto, es una manifestación suya, pero no una revelación». *Ibíd.*, p. 565.

⁴¹⁹ La Ley en Bruno no se puede comprender sin la Religión (*Lex*). Agrego que toda la concepción bruniana de la religión hay que comprenderla como *lex divina* e independiente de las leyes producidas por lo hombres. La ley divina se devela a los hombres por medio del acceso a la sabiduría divina que sólo se presenta por la mediación de los buenos filósofos (Mercurios). La ley divina emana de la su madre —la Verdad— por lo que se comprende como racional y todos sus preceptos pueden ser cumplidos por los hombres. Por otra parte, en *Del infinito* plantea una legitimación del universo infinito a partir de una ley natural, cuya ley la identifica con la ley divina. De modo que el universo infinito es el efecto de la Verdad y la divina. Véase Granada, Miguel Ángel., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005. pp., 224-228.

⁴²⁰ Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, Barcelona, Altaya, 1995, p.147.

⁴²¹ La cuestión de la radicalización del copernicanismo es importante por dos razones. La primera es porque el universo en Copérnico aún es finito. Y la segunda es porque la directriz infinitista permite pensar una ampliación exponencial de los seres no a partir de un solo individuo, sino a un individuo dentro de una especie de infinitos individuos homogéneos y semejantes tanto física como ontológicamente.

⁴²² Bruno, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p.143.

⁴²³ El universo, entendido en su unidad, sólo puede relacionarse miméticamente con la divinidad, pero no a otros universos, puesto que identifica al único universo con Dios y es su efecto necesario que lo explica.

lo infinito, y es precisamente la identificación del infinito con un único, universal e inmenso espacio⁴²⁴. En el comienzo del diálogo tercero *Del infinito*, Bruno explicará:

“Único es el lugar universal, único el espacio inmenso que podemos llamar libremente vacío, en el cual hay innumerables e infinitos globos como éste en el que vivimos y vegetamos nosotros. Tal espacio lo llamamos infinito porque no hay razón, conveniencia, posibilidad, sentido o naturaleza que deba limitarlo⁴²⁵.”

Esto condice con la acusación de Bruno respecto a la afirmación de Aristóteles, quien concibió la fantasía de las estrellas celestes y la de una falsa circunferencia que se fundamentaba a partir de una cesura ontológica entre un etéreo mundo supralunar y un mundo sensible ausente de éter; la uniformización del espacio en Bruno desvanece cualquier intento de jerarquización ontológica del lugares en el universo⁴²⁶.

Ahora bien, en la lectura *Del infinito*, he logrado ver un segundo sentido. La idea de lo infinito también estaría asociada a la multiplicidad⁴²⁷, y la razón de este vínculo es por la naturaleza ignota que Bruno le ha achacado a la divinidad —que *per se* es incomprensible— en tanto es concebido como máximo absoluto. De modo que el sujeto natural jamás podría tener una relación directa con la divinidad, sino que el *médium* que posibilita la comunicación es la Naturaleza⁴²⁸ y todo su carácter heterogéneo de seres que se manifiesta como o universo acabado que explica patenta la divinidad.

La necesidad del efecto de la infinita potencia divina entonces es la única mediación que permite saber los infinitos rostros de la divinidad. Esta mediación en Bruno tiene un aspecto visual importante, que conforma la naturaleza del universo infinito, dado que en Bruno el universo es presentado como el simulacro más perfecto de la divinidad.

⁴²⁴ Bruno es un heredero y lector de Nicolás de Cusa, quien expresa, un siglo antes (1440), que «Dios es la absoluta maximidad y también unidad que absolutamente antecede y, asimismo, une lo diferente y lo distante, como son los contradictorios entre los cuales no hay medio. [...] En él es lo máximo absoluto mismo sin pluralidad, simplísima e indistintamente, a la manera como la línea infinita es todas las figuras». Cusa, N., *Acerca de la docta ignorancia (libro II)*, Buenos Aires, Biblos, 2009. p.43.

⁴²⁵ Bruno, 1993, *óp.cit.*, p. 226. Anteriormente ya había esbozado la idea de la uniformización del espacio «Uno pues, es el cielo, el espacio inmenso, el seno, el continente universal, la etérea región por la que todo discurre y se mueve». *Ibidem*, p. 161.

⁴²⁶ Cfr. «[...] En el campo etéreo no existe un punto determinado hacia el que en calidad de centro se muevan las cosas graves y del que se alejen las cosas ligeras como hacia la circunferencia, La razón es que en el universo no hay centro ni circunferencia, sino que —si así lo quieres— por doquier está el centro y en cualquier punto se puede encontrar parte de alguna circunferencia con respecto a algún medio o centro ». *Ibidem*, pp. 227-228.

⁴²⁷ Ya Nicolás de Cusa ya había expresado la íntima relación entre lo uno y lo múltiple. En la *Docta* expresa que «aunque [Dios] sea uno máximamente, sin embargo aquella su unidad es contracta a través de la pluralidad, como la infinitud lo es por la finitud, la simplicidad por la composición, la eternidad por la sucesión, la necesidad por la posibilidad, y así respecto de lo demás, como si la absoluta necesidad se comunicara sin mezcla y sea delimitada contractamente». Cusa, *óp.cit.*, p.43.

⁴²⁸ En Bruno es el universo infinito.

“[El universo] es un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, un representante infinito de un representado infinito y un espectáculo apropiado a la excelencia y eminencia de quien no puede ser captado, comprendido, aprehendido⁴²⁹.”

La naturaleza del universo es —según Bruno— una imagen digna de admiración que no puede ser sino contemplada por el sujeto co-implicado en ella⁴³⁰. Ahora bien, esta inmensa imagen del universo en su unidad no puede ser comprendida considerando sólo una determinada existencia finita, sino que se comprende a partir del conjunto de singularidades que circulan en la totalidad del universo. En *El infinito* explicitará más adelante que, «Así, se magnifica la excelencia de Dios, se manifiesta la grandeza de su imperio; no se glorifica en uno, sino en innumerables soles; no en una tierra o en un mundo, sino en un millón, quiero decir: en infinitos». Las singularidades por tanto no se pueden concebir en relación a otras singularidades, si no que se conciben como una explicación mimética de aquello que en su esencia se patentó como inapropiable, esto es, Dios. Agregaría que la tensión que en apariencia podría existir a partir de una cesura entre la divinidad/unidad y universo/multiplicidad se diluye en Bruno por la mediación metafísica de una sustancia sutil comprendida como *alma del mundo*⁴³¹, que existe no sólo alrededor de los cuerpos, sino que además penetra en ellos, vinculándolos y comunicándolos⁴³².

Del mismo modo, la cuestión de la posibilidad del movimiento en torno a lo infinito en Bruno se plantea sólo desde la inmanencia de los entes albergados en el universo, es decir, sólo desde su multiplicidad.

“[...] porque de que el universo es infinito y en él (no digo de él, porque una cosa es hablar de partes en el infinito y otra cosa de partes del infinito) hay infinitas partes, todas con acción y pasión y, por consiguiente, con transmutación entre sí, pretende inferir o que el universo tiene acción o pasión sobre lo finito, o bien que el infinito tiene acción sobre el infinito y éste sufra su acción y sea trasmutado por él⁴³³”.

En estos pasajes Bruno reafirma que el infinito en su unidad —concebido como máximo absoluto— es indivisible, incorruptible e inmutable; sólo *en* el infinito contracto, es decir,

⁴²⁹ Bruno, 1993, *óp.cit.*, p. 92.

⁴³⁰ En el pensamiento bruniano, cualquier intento de captura de las singularidades que conforman el universo infinito, es decir, cualquier intento de apresar la vida, es blasfemar contra la ley divina. Y por otro lado, no hay nada que esté afuera de la inmanencia de la naturaleza.

⁴³¹ En *De la magia*, publicada en 1588, Bruno concibe el alma del mundo como un *espíritu universal* que permite pensar la comunidad de las cosas. Es gracias a esta sustancia sutil que las almas se asocian en el universo; la que permite la simpatía de las cosas; es la que permite una relación indisoluble de los cuerpos respecto al único cuerpo material, etc. Véase Bruno, G., *De la magia*, Buenos Aires, Cactus, 2007, pp. 28-31.

⁴³² Se explicará mejor la cuestión del alma del mundo en el sub capítulo “*pneuma*”.

⁴³³ Bruno, 1993, *óp.cit.*, p. 154.

en la multiplicidad — la suma de todas las partes— inmanente al universo infinito existe el movimiento⁴³⁴.

§ 3.7. Volver a la luz femenina de Diana

A Diana se le llama así, señalaba Cicerón, « porque era capaz de producir incluso siendo de noche, una especie de día⁴³⁵». De cualquier modo, Diana, la diosa itálica recibida en Roma, estaba asociada a la divinidad femenina, a la luz, similar a la luminosidad de la luna, cristalizada en la naturaleza umbrátil⁴³⁶. De su culto sabemos que fue importada a Roma gracias al rey Tacio, aunque no se sabe mucho de este proceso. No obstante, esta divinidad ha estado identificada, como señala Guillen, con la protección de la naturaleza y especialmente de las montañas y de los bosques⁴³⁷. En la constelación bruniana, Diana, es la divinidad lucífera que hace de la naturaleza una «sombra» y un bosque impenetrable que, sin embargo, refleja la luz primera y absoluta de Apolo universal.

La defensa bruniana de la filosofía reside en una reivindicación de la filosofía de la naturaleza, dado que sólo en el horizonte umbrátil el filósofo puede acercarse a desvelamiento del conocimiento y de la verdad. Diana representa la divinidad que está en las cosas. Es en el bosque —el universo infinito— donde principalmente se despliega latentemente la verdad. La latencia de la verdad sólo puede ser revelada en ella, puesto que sólo en ese lugar puede existir el reencuentro del filósofo heroico con Diana, quien representa la divinidad. En Apolo —divinidad absoluta— en cambio está negado el conocimiento de su rostro, de manera que existe una fractura ineluctable con el Absoluto que sólo puede ser comprendido por medio de la naturaleza infinita, es ese bosque exquisito de imágenes que explica en cierto modo el rostro de un infigurable. En la *Expulsión* Bruno dice:

“[...] aquel dios en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, de manera que si él no es la naturaleza misma, es sin duda la

⁴³⁴ Tal como lo aparece en estos pasajes: «permaneciendo, por tanto, el todo infinito inmóvil, inalterable, incorruptible, puede haber y de hecho hay en él movimientos y alteraciones innumerables e infinitos, perfectos y completos». Bruno, 1993, *óp.cit.*, pp. 154-155.

⁴³⁵ Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, p. 215.

⁴³⁶ Cicerón plantea que « La denominación de Apolo es ya griega. Pretenden que éste es el sol, mientras que, según piensan, Diana ha de identificarse con la luna». *Óp.cit.* pág., p. 214-215.

⁴³⁷ Véase Guillen, J, *Urbs Roma, tomo III*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 355.

naturaleza de la naturaleza y es el alma del alma del mundo si no es el alma misma⁴³⁸”.

Bruno por esto es más cercano a una teología apofática que a una teología. Ahora bien, el Nolano nunca tuvo intenciones de hacer teología. De hecho, la divinidad de Apolo no tiene ninguna incidencia en los gobiernos y leyes de la humanidad. Su pensamiento se limita a la exposición de una filosofía de la naturaleza, dado que sólo por la mediación de la naturaleza es posible que el filósofo vuelva reencontrarse con la divinidad, en la luz femenina de Diana, es decir, en la latencia de la divinidad inmanente a la naturaleza. La divinidad de Diana participa tácitamente en todo lo viviente.

No obstante, será en los *Heroicos furores* donde desarrollará la temática de Diana en clave de la verdadera disposición del sujeto intelectual respecto al objeto de conocimiento más apropiado.

El filósofo heroico tiene un vínculo íntimo con la representación de Diana, dado que sólo en ella se dignifica el entendimiento y la voluntad, que ascienden hacia las verdades ocultas inmanentes a la naturaleza infinita. Ahora bien, el ejercicio de la filosofía y el posterior encuentro con Diana no es dado a todo el género humano, sino sólo a algunos, quienes son capaces de sospechar en su propia época de la pedantería, es decir, de la negación de la filosofía. Bruno lo expone en *Los heroicos*.

“Advirtamos que jamás ha sido la pedantería más exaltada que en nuestros tiempos, cuando amenaza gobernar el mundo; ella abre tantos caminos poblados de verdaderas especies inteligibles y objetos de única e infalible verdad cuantos pedantes puedan existir. Por ello en nuestra época más que nunca deben estar alertos los espíritus bien nacidos, armados con la verdad, alumbrados por la divina inteligencia, prestos a medir sus armas con la oscura ignorancia, alcanzando la alta fortaleza y eminente torre de contemplación. A éstos conviene ciertamente tener toda otra empresa por vil y vana⁴³⁹”.

Bruno critica al aristotelismo, al humanismo filologista y al pedantismo de la Reforma, fuertes corrientes que operan como negación de la filosofía de la naturaleza, vale decir, enajenan al sujeto intelectual de la única y verdadera contemplación de Diana⁴⁴⁰. Es quizás una de las tesis más disruptivas en el siglo XVI, dado que Bruno denuncia a la tradición filosófica que ha prevalecido, pero que ha olvidado el saber originario de la doctrina

⁴³⁸ Bruno, G., *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Altaya, 1995, p. 263.

⁴³⁹ Bruno, G., *Los heroicos furores*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 173.

⁴⁴⁰ «Los hay que disputan si fue primero el nombre o el verbo, otros si el mar y las fuentes; quieren otros renovar obsoletos vocablos que, por habernos llegado una vez de la pluma de un antiguo escritor, pretenden ahora poner nuevamente en candelero; otros se estancan en discurrir acerca de la falsa y verdadera ortografía y así tantos otros complácense en otras similares fruslería, mucho más dignas de ser menospreciadas que escuchadas». *Ibidem*, p. 176.

pitagórica, olvidando así el filósofo el objeto de contemplación por excelencia: la naturaleza infinita.

La «filosofía vulgar», vale decir, el pensamiento aristotélico y cristiano, se ha esmerado en olvidar y en sostener una ruptura con su pasado e ir a contrapelo de la verdad de la propia naturaleza. La filosofía vulgar ha profanado por esto la imagen y rostro de Diana y por esto se ha injuriado tanto la real imagen del universo como la insigne y gloriosa dignidad de él. Bruno ve en el ejercicio de la filosofía del siglo XVI un ejercicio mórbido que no asciende la dignidad del alma del sujeto que la ejerce, sino que lo atrofia y lo enajena de ella.

En contraposición, la *nova philosophia* plantea precisamente el re-encuentro del sujeto intelectual con Diana con vistas al ennoblecimiento del alma. Si consideramos que el alimento del alma es la verdad, entonces naturalmente el sujeto intelectual heroico conservará la salud de ella producto de un innato amor propio –filautía–. «Todo ser tiene innato conocimiento de aquellas cosas que aseguran la conservación del individuo y de la especie, así como su perfección final, y de ello proviene el industrioso afán de buscar sus sustento mediante alguna suerte de cacería. Conviene, pues, que el alma disponga de la luz, el ingenio y los instrumentos idóneos para su cacería⁴⁴¹». Así, las tecnologías del sujeto intelectual se perfeccionan dentro de la naturaleza, en el horizonte que la pseudofilosofía ha olvidado. La luz que hace posible el conocimiento radica en la propia transparencia de una naturaleza iluminada por la «luz del universo⁴⁴²» o intelecto primero que expresa en ella ciertas verdades de un primer principio velado.

Entonces, hacer filosofía en Bruno es disponer del ánimo tanto de las facultades cognoscitivas como de las físicas contraídas en la única contemplación de Diana, quien participa en la selva de las cosas. La fuente de todo conocimiento reside por tanto en el universo infinito.

“Y así va iluminándose la selva de las cosas naturales, donde tantos objetos hay en sombra y esbozados; allí en la espesura de una densa y desierta soledad, suele la verdad tener sus antros y cavernosos refugios, erizados de espinas, vedados por enramadas, ásperas y frondosas plantas, y allí principalmente, con las más dignas y excelentes razones, se esconde, se embosca e interna con gran diligencia –como nosotros mismos acostumbramos a ocultar nuestros más preciados tesoros con todo cuidado y presteza– a fin de no ser descubierta sino con gran fatiga por los numerosos y diversos cazadores (de los cuales unos son más refinados y diestros , y otros menos)⁴⁴³”.

La sombría naturaleza por tanto no es que carezca de luz sino que la luz es desvelada en virtud del esfuerzo del sujeto heroico en tal fatigosa empresa de búsqueda y caza. Del

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁴² Intelecto agente.

⁴⁴³ (Bruno, 1987, págs. 180-181).

mismo modo, esta búsqueda no se ratifica en una separación con el pasado sino en la revalorización y reivindicación de éste⁴⁴⁴. Fueron los primeros naturalistas quienes comprendieron que el objeto de estudio en el campo de la filosofía es la naturaleza. Bruno explicita lo importante de la representación de Diana en su pensamiento, dado que a partir de ella es posible todo conocimiento. Es en el «vestigio» o «efecto» de lo divino donde la luz vuelve a iluminar el alma del sujeto heroico. Lo que no puede ser visto en Apolo puede ser visto en Diana.

“Esta verdad es buscada como cosa inaccesible, como objeto que se halla no solamente más allá de toda comprensión. Como objeto que se halla no solamente más allá de toda comprensión, más allá de toda objetivación. Por ello, ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; pero sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que se oculta en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto resplandece en las tinieblas⁴⁴⁵)”.

Volver a encontrarse en la luz femenina de Diana es volver a religar con todo aquello que puede ser en la materia viviente inmanente al universo infinito. Si en la mitología griega, Acteón es el cazador que sorprende desnuda a Artemisa, azuzando la ira de la diosa por profanar la belleza inasible de su rostro, termina convertido en un siervo y luego es mutilado por sus propios perros que no logran reconocerlo. Acteón representa al verdadero sujeto intelectual, quien desea y emprende una fatigosa búsqueda y caza de la verdad inasible del objeto infinito. Según la interpretación de Culianu, la «contemplación desnuda de Diana equivale a la muerte de Acteón: éste pierde todos los atributos que caracterizan a la condición humana –la sociabilidad, la sensibilidad y la fantasía–⁴⁴⁶». La muerte de Acteón simboliza la muerte del sujeto vulgar, de un sujeto limitado a las meras sensaciones, prejuicios y las fantasmagorías de su fantasía. Culianu interpreta esta metamorfosis en clave hermética, y ve a Acteón como un «iniciado». El intelectual rumano interpreta el mito de Acteón y Diana desde el cedazo hermenéutico del hermetismo, seguramente influenciado por la famosa y sesgada interpretación de la historiadora inglesa, Frances Yates, quien asocia, pero también reduce la filosofía del Renacimiento al hermetismo.

⁴⁴⁴ « Por esos parajes anduvo buscándola Pitágoras siguiendo sus huellas y los rastros por ella impresos en las cosas naturales y que son los números, los cuales muestran en un cierto modo su progreso, razones, modos y operaciones, pues en el número aplicado a la multitud, a la medida, al tiempo y al peso manifiéstase la verdad en todas las cosas. Por allí pasaron también Anaxágoras y Empédocles, quienes, estimando que la omnipotente y omniparente divinidad colma el todo [...]». *Ibidem*, p. 181.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁴⁶ Culianu, I., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999, p. 117.

Sostengo en cambio que Acteón simboliza al filósofo en su relación erótica con la naturaleza, en el deseo de saber y de comprender lo inapropiable. Sólo el amor impulsa al intelecto a contemplar el rostro de Diana. En este acto de contemplación el sujeto no mira ni con los sentidos ni con la fantasía –limitada a las afecciones de los primeros–. Por el contrario, el mito de Acteón representa la figura del sujeto heroico quien contempla la naturaleza infinita con la mirada interior del intelecto. O, si lo relacionamos con la imaginación, Bruno imagina lo inimaginable dentro de toda naturaleza inimaginable. Imaginación que aúna todas sus fuerzas en simpatía con el alma del mundo.



Tiziano. Diana e Attione (1556-1559)

§ 3.8. Hacia una filosofía heroica

Para quienes han estudiado a Giordano Bruno, saben de la profunda sensibilidad que caracteriza a este pensador italiano. Saben además que su pensamiento está íntimamente vinculado a los infinitos ritmos de la vida, jamás extinguida. Una vida sabia es saber reconocer los ritmos de la naturaleza, y vivirlos con una disposición heroica⁴⁴⁷.

Como se ha intentado demostrar, la filosofía es inseparable de la imaginación y ésta inseparable de la naturaleza infinita. Sostengo que el Nolano ha planteado el ejercicio de la filosofía como forma de vida heroica, que sólo puede ser realizada dentro del universo y con viva imaginación y amor.

Los textos cosmológicos si bien reivindicaban la verdadera imagen del universo – restaurando así un originario saber– lo que subyace en la teoría del universo es una taxativa y radical defensa de la filosofía. Eugenio Garin planteaba, «quien tenga cierta familiaridad con los autores italianos del siglo XV y en general con los de la Europa del siglo XVI, no puede por menos que sorprenderse ante el «tópico» recurrente de la oposición tinieblas-luces; corrupción- regeneración⁴⁴⁸». En el Nolano esta temática cíclica es comprendido en las manifestaciones de la *vicissitudine*. La *vicissitudine* es la noción que representa la manifestación universal de la naturaleza y que como tal, abarca todos los ámbitos incluso los relativos a la existencia humana.

El tiempo, en este sentido, es representado como una rueda infinita en la que se alternan ciclos de luz y oscuridad, ambos totalmente legítimos no obstante en la eternidad del tiempo. De este modo, así como en la sustancia inmutable los accidentes suceden y la muerte es concebida como mutación, así también, en el ámbito de la filosofía, existen ciclos en los que reina periodos ya sea de luz-conocimiento o de oscuridad- ignorancia⁴⁴⁹.

En 1584, Bruno –comprendiendo esta idea cíclica del tiempo– escribe en la *Expulsión de la bestia triunfante* una reproducción del lamento de *Asclepius* para representar a su propia época.

“¡Ay de mí! Vendrá un tiempo en que parecerá que Egipto ha rendido en vano un culto religioso a la divinidad; porque la divinidad, retornando al cielo, dejará al Egipto desierto y esta sede de la divinidad quedará viuda de toda religión por estar

⁴⁴⁷ Me adhiero a la interpretación de Pierre Hadot, quien plantea que el “amor a la sabiduría” puede ser interpretada como “disposición” o actitud hacia ella, reconociendo no sólo un lado teórico, sino que además práctico. Véase Hadot, P, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998. p.29.

⁴⁴⁸ Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 46-47.

⁴⁴⁹ Esta representación de la *vicissitudine* como cambio o mutación entre los contrarios no es diferente de aquella, también frecuente en Bruno, que la ve como un proceso o movimiento circular incesante por el que se pasa sucesiva e indefinidamente (con conservación o no de la identidad del modo individual) por los diferentes estadios del círculo o rueda». (Granada, 2005, pág. 251)

abandonada de la presencia de los dioses [...] las tinieblas se antepondrán a la luz, la muerte será juzgada más útil que la vida, nadie elevará los ojos al cielo, el religioso será estimado loco, el impío será juzgado prudente, el furioso fuerte, el pésimo bueno. Y creedme que incluso se establecerá pena capital para aquel que se dedique a la religión de la mente [...]»⁴⁵⁰.

La profecía de *Asclepius* representaría en Bruno la imagen actual de su tiempo⁴⁵¹. Una época de pandemia, de feroz colonización en América y de hecatombe humana producida por guerras civiles causadas por la religión en Europa. No obstante, esta profecía abarcaría más que la tesis de su tiempo, dado que representaría la alternancia cíclica de la oscuridad e ignorancia iniciada con Aristóteles. Bruno sería el filósofo-sabio que ha sabido leer los movimientos de la *vicissitudine*, y por lo tanto es quién podría iniciar un proceso de restauración y germen de luz como expresión de la alternancia de ella en la rueda del tiempo.

Copérnico –como se ha señalado anteriormente– logró ver, pero jamás comprender realmente. No obstante, es el astrónomo polaco quien iniciaría el proceso de restauración de luz en la Tierra, dado que presenta una visión más real de la imagen de la naturaleza, y que el Nolano iba a dilucidar completamente a través de la *vera filosofía* por él pregonada. De esta manera Bruno es expresión de un ciclo histórico positivo en contraposición del negativo en donde ha reinado una falsa imagen de la naturaleza y ha detentado el poder el cristianismo.

La *nova filosofía* se presentaba como un proyecto de reforma moral-intelectual en donde el verdadero sujeto era presentado como sujeto heroico que practicaría una determinada *askesis* o una forma de vida heroica⁴⁵². La vida heroica se presentaría en el ejercicio de la imaginación conectada con los ritmos de la naturaleza, pues sólo en la imagen de la naturaleza lo humano –a través de la imaginación– puede parecerse a ella, «Arte de las artes». Y a través de la naturaleza lo humano puede desarrollar una sofisticada vida creativa.

Ahora bien, este proyecto parece ser reducido sólo a sujetos heroicos –que Bruno lo ve en el filósofo– dada su concepción averroísta de la filosofía, que pregona que no todos ya sea por formación o por naturaleza o disposición pueden comprender silogismos apodícticos – que en Bruno se expresan en las imágenes y en las señales rítmicas de la naturaleza–⁴⁵³.

⁴⁵⁰ Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Barcelona, Altaya, 1995, p.265.

⁴⁵¹ En *Los heroicos*, Bruno advierte sobre la pedantería que gobierna en su pueblo y que deben estar alertas «los espíritus bien nacidos, armados con la verdad, alumbrados por la divina inteligencia [...]». Véase (Bruno, 1987, pág. 176).

⁴⁵² Pierre Hadot plantea que la noción *askesis* debe «entenderse no como ascetismo sino como práctica de un ejercicio espiritual». Véase Hadot, P, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006 p. 25.

⁴⁵³ En las primeras páginas del diálogo IV de *La cena* Bruno sostiene que el conocimiento es un campo sólo para algunos y no para legos «Hablar en los términos de la verdad allí donde no es necesario, y querer que el

Siguiendo la tesis de Pierre Hadot, quien presenta la filosofía como forma de vida, vale decir, como un conjunto de técnicas – ejercicios espirituales– del sujeto. Son prácticas que se añaden al discurso filosófico⁴⁵⁴. Ejercicios que no están exentos de la transformación del individuo y de su pleno proceso de perfección-realización. Aunque en todo tipo de concepción de la filosofía subyace el planteamiento de una disposición de la subjetividad⁴⁵⁵.

La Filosofía en Giordano Bruno es concebida como una empresa intelectual heroica relacionada con el ejercicio de determinadas técnicas de subjetivación con vistas a la perfección –sólo posible en este mundo–. El averroísmo de Bruno radica en que la religión no es enemiga ni contraproducente de la filosofía, dado que en ambas el género humano puede acercarse a un conocimiento de lo divino. El *tratado decisivo*, Averroes dice lo siguiente:

“Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hecho –pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más será el conocimiento del autor”

El Nolano, por su parte, no rechazaba el estudio de la religión; lo que rechazaba era esa falsa religión que subvierte los valores heroicos en valores propios del asno, relacionado este último con la pasividad, ignorancia, estulticia y no comunicado con la naturaleza.

Si transferimos los pasajes citados de Averroes al pensamiento de Bruno, el estudio de la filosofía tiene su objeto en la totalidad de la naturaleza infinita, dado que el universo infinito es la más perfecta imagen de lo divino, de manera que la religión, no debería oponerse, dado que ambas –filosofía y religión– indagan el conocimiento divino, sólo que en grados hermenéuticos distintos. Ahora bien, Miguel Ángel Granada señala que Bruno trasgrede su averroísmo al criticar radicalmente al cristianismo por ser el precursor de gestar una falsa mediación en la figura de Cristo⁴⁵⁶. Es una crítica contra la religión que ha subvertido los antiguos valores paganos greco-romanos, de modo que la religión cristiana es asociada a un periodo de tinieblas. Esto conllevaría a la degeneración y anquilosamiento de las técnicas connaturales que perfeccionan al sujeto humano. Si lo humano es expresión de la naturaleza entonces incide directamente en la perfección de ella⁴⁵⁷.

La filosofía bruniana se mostraba antitética de su contemporaneidad, puesto que en la Reforma se planteaba un modo de ser activo mediado por intereses «pecuniarios» que

vulgo y la estúpida multitud de la que lo único que se requiere es el comportamiento tengan un conocimiento pormenorizado sería como pretender que la mano tenga ojo». (Bruno, *La cena de las Cenizas*, 2015, pág. 160)

⁴⁵⁴ Véase Hadot, P., *filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2001, pp.139-140.

⁴⁵⁵ Véase Foucault, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 45-47.

⁴⁵⁶ Véase (Granada, 2002, pág. 301)

⁴⁵⁷ «Bruno no pretende sustituir la religión por la filosofía, no pretende universalizar la filosofía. Se trata de reivindicar la Filosofía frente a la universalización de la vía religiosa propia del periodo precedente y sobre todo del siglo contemporáneo dominado por el pedanterismo teológico». *Ibidem*, .pp. 310-311.

Bruno detesta⁴⁵⁸. El fin último en Bruno es el conocimiento filosófico de la realidad a través de la naturaleza, mientras que la Reforma planteaba una forma de acceso a la divinidad por medio de la fe. La moral calvinista representa al especulador como siervo de la voluntad de Dios, en cambio, el filósofo plantea una ética de la imaginación con vistas a la transformación del sujeto a través de la creación en la naturaleza. La Reforma sacralizaba a la profesión o trabajo mientras que la filosofía bruniana de la imaginación gozaba de la producción, combinación de las imágenes o «sustratos susceptibles de mutación», con vistas a perfeccionamiento moral e intelectual. Sólo por la mediación de la naturaleza es posible tener acceso a la divinidad. El conocimiento radica en la matriz universal de la vida y en el baile vicisitudinal que en ella se manifiesta.

Bruno sitúa lo humano en el mismo nivel que las demás criaturas, por lo tanto naturaliza al sujeto y lo condiciona a la *vicissitudine* y a los avatares de la existencia. Lo humano no está sobre la naturaleza sino dentro de ella⁴⁵⁹. No obstante, dentro del género humano, los sujetos heroicos tienen más posibilidades de perfeccionarse en ella y alcanzar así –por medio del conocimiento– el encuentro con lo divino que, dicho sea de paso, no es jamás Apolo, sino Anfitrite «fuente de toda especie».

En el universo infinito la razón-imaginación no basta para que el sujeto heroico pueda llegar a tener contacto con la divinidad a través de la naturaleza infinita; requiere de un esfuerzo extraordinario en donde se contraen todas las fuerzas físicas, emocionales e intelectuales, que son espoleadas por un principio erótico que impulsa al sujeto hacia lo extraordinario⁴⁶⁰. En el *Sigillus* Bruno plantea que «el amor es la misma fuerza vital de todo lo viviente y que con el furor divino lleva las realidades inferiores a habitar en la región supracelestial»⁴⁶¹. El amor «es el vínculo de los vínculos». En el sujeto intelectual heroico el «furor» es esa fuerza erótica que puede contribuir al sujeto en la caza de la verdad, dado

⁴⁵⁸ Bruno no comparte el modo de vida racional asociado a una mentalidad capitalista. Su crítica al paradigma colonizador es planteado como una crítica a apropiación y captura de infinitos rostros que la divinidad presenta en la naturaleza. La naturalización de la historia implicaba también la aceptación de un poligenismo en el universo infinito, en donde las alteridades son separadas de través de fronteras naturales (océanos, espacios entre planetas, cordilleras, etc).

⁴⁵⁹ Una tesis similar es expuesta por Emanuele Coccia, en el sentido de patentar rasgos de un latente averroísmo «[...] la vida en el hombre se relaciona con el conocimiento y el lenguaje no como una *pars* propia, sino como una exterioridad, una forma exterior con la que puede unirse pero con la cual no podrá jamás llegar a coincidir perfectamente según el ser». Coccia, E., *Filosofía de la imaginación, Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p.91.

⁴⁶⁰ Matteoli explica que en el sujeto se da una contracción de todas las potencias de lo humano “Contraer el –*contractio animae*– significa concentrar las funciones cognitivas al interior de sí mismo, a través de cierta representación interior, como una impresión emocional, una imagen, un idea, para que de toda la fuerza vital y mental con la que estamos equipados pueda ser transmitida en él con la mayor eficacia posible, logrando así un estado de conciencia potenciado respecto a los objetivos mentales que nos ponemos a nosotros mismos”. Matteoli, M., *Nel tempio di Mnemosine, L’arte della memoria di Giordano Bruno, Della Normale*, 2019, p.95. [La traducción es mía].

⁴⁶¹ Véase (Bruno, 2009, pág. 257)

que lo impulsa extra-ordinariamente hacia la insondable naturaleza, aunando todas sus fuerzas⁴⁶².

El proyecto de una filosofía heroica implicaba el despliegue de un determinado sujeto, cuya actividad está estimulada por un *furor amoroso* o *heroico furor*⁴⁶³ que lo empuja fervorosamente al conocimiento de la divinidad dado en la mediación natural⁴⁶⁴.

“Avezados o ser más capaces de la contemplación, y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectual, a partir de un estímulo interno y del natural fervor suscitado por el amor a la divinidad, a la justicia, a la verdad, a la gloria, agudizan los sentidos por medio del fuego del deseo y el hálito de la intención y, con el alimento de la cogitativa facultad, encienden la luz racional, con la cual ven más allá de lo ordinario: y éstos no vienen al fin a hablar y obrar como receptáculos e instrumentos sino como principales artífices y eficientes⁴⁶⁵”.

El furor heroico de suyo tiene una naturaleza erótica que anima en el sujeto el deseo de contemplación y de conocimiento. No obstante, el deseo de conocimiento es patentado como una experiencia activa del sujeto, por lo que ahora el sujeto es un auténtico artífice. En la naturaleza cada ente finito natural es posibilidad de creación, puesto que es dispersado como expresión viviente de la divinidad, de manera que la naturaleza no es un mero receptáculo susceptible de recibir formas, sino que ella misma es productora de formas, y en la vida infinita se presentan como realidades efímeras –*vanitas*– circulando dentro de una única sustancia homogénea⁴⁶⁶.

⁴⁶² La noción de furor en Platón estaba asociado a la manía. El «Furor» tradicionalmente ha estado relacionado con el olvido y al descuido de sí. «a perderse en el poder de una fuerza superior que invade el alma, suprimiendo cualquier forma de conciencia. Por esta razón es significativo que Bruno califique el furor primero como “memoria” y luego como amor y anhelo de belleza y bondad». Carannante *et al.*, *Giordano Bruno, Filosofía, magia, ciencia*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017. p.334.

⁴⁶³ El furor heroico o manía erótica no está desvinculada de la razón ni de la memoria. En Platón, de hecho, estaba vinculada al recuerdo de las realidades inteligibles contempladas en el alma. Giordano Bruno retoma ésta noción y la incorpora como una noción fundamental en todo su pensamiento. El furor heroico es ese entusiasmo interior que se despierta en el sujeto gracias a la belleza de las realidades sensibles «vestigios de la divinidad» que le suscitan deseo de conocimiento y de anhelo de fusión con la divinidad a través de ella (naturaleza).

⁴⁶⁴ Marco Matteoli explica que «Los heroicos furores describen una práctica intelectual que permite al furioso moverse con ímpetu extremo en el umbral de la sombra circunscrita al conocimiento humano. La tensión de desafío intelectual *heroico* conduce al límite de la condición humana misma, es tal que, además de tener que recurrir a herramientas de saber, requiere la contribución constante de voluntad, del amor del corazón, que significa todo el afecto en general». (Matteoli, 2019, pág. 100)

⁴⁶⁵ Bruno, G., *Los heroicos furores*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 57.

⁴⁶⁶ Alexander Koyré ilustra la idea del vacío en el espacio del universo infinito de Bruno, no como un vacío ausente de cuerpos, sino como un vacío que implícitamente está lleno de ser. «El espacio de Bruno es un vacío, si bien su vacío no está realmente vacío en ningún sitio, ya que está en todas partes lleno de ser. Un vacío sin nada que lo llenase sería una limitación de la acción creadora de Dios y además un pecado contra el principio de razón suficiente que prohíbe que Dios trate a un aparte del espacio de modo distinto a cualquier otro». Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid, Ediciones Siglo XXI, 1999. Pág. 43

Sin embargo, el sujeto heroico, en virtud de una profunda comunicación con el alma del mundo, es fascinado por aquellas «razones vivas» que proliferan en todo el universo material. Encendiendo en él un fervor que lo empuja a traspasar el umbral aun de las limitaciones de sus potencias cognoscitivas⁴⁶⁷. Es este fuego interno lo que empuja al sujeto a contraer todas sus fuerzas más allá de sus propias potencias. Asumimos que es la imaginación la facultad que enciende posteriormente la luz racional del sujeto heroico, dado que la imaginación ha estado asociada a la cogitativa, y ésta está comunicada con el alma del mundo.

La filosofía de la imaginación de Giordano Bruno no es un proyecto anti racional, sino que pretende justificarse por la razón y en una naturaleza conectada profundamente con el Intelecto-Alma que ordena y anima a todo lo viviente⁴⁶⁸. El sujeto, por tanto, no puede estar desconectado de la vida infinita de la naturaleza y del Amor que lo orienta y lo vincula⁴⁶⁹. El furor heroico es definido como un calor, –recordando a ese movimiento producido por el primer Hijo, fascinado de sus formas, generando así una especie de calor o fuego que representaba al «espíritu del universo» o alma del mundo–. El furor heroico es un calor-impulso conectado con el espíritu del universo⁴⁷⁰, dado que deviene de él.

“Es un calor engendrado por el sol de la inteligencia en el alma y un ímpetu divino que le presta alas, de manera que, acercándose más al sol de la inteligencia y rechazando la herrumbe de los humanos cuidados, trócase en oro probado y puro, adquiere el sentido de la divina e interna armonía y conforma sus pensamientos a la común medida de la ley ínsita en las cosas⁴⁷¹”.

El impulso heroico opera a contrapelo del fervor de la asinidad⁴⁷², que presupone enajenación y pasividad, dado que los sujetos asnos se ven privados de la actividad en todos los sentidos del término y su *askesis* se expresa como sumisión, ignorancia y pereza. El asno tiene una contemplación acrítica de la realidad y por tanto no está vinculado ni su subjetividad tiene la disposición hacia las verdades encarnadas en el universo. Bruno se refiere al sujeto-asno del siguiente modo:

⁴⁶⁷ En George Bataille la trascendencia del umbral es traducido como transgresión. La «santa transgresión» es planteado como un fenómeno más originario que el fenómeno del sacrificio cristiano. Véase Bataille, G., *Erotismo*, Santiago de Chile, Sátira, 2016, pp.92-96.

⁴⁶⁸ No es una noción moderna de razón, sino que ésta está diluida en imágenes, emociones y sensibilidad ante lo que lo rodea.

⁴⁶⁹ « el Amor no es aquí un bajo, noble e indigno, motor, sino su heroico señor y guía». (Bruno, 1987, pág. 37)

⁴⁷⁰ Como se ha notado, el espíritu del universo y alma del mundo son sinónimos, que es el principio formal que anima y vincula todo el universo.

⁴⁷¹ (Bruno, 1987, pág. 58)

⁴⁷² La noción de «asinidad» es expuesta en la obra *Cábala del caballo pegaso*. Esta noción está asociada a la ignorancia obstinada y autocomplaciente. Al sujeto con una disposición pasiva que se opone al esfuerzo. La subjetividad aquí está condicionada a la espera pasiva del descenso de la divinidad. Es la antítesis del sujeto heroico.

“[...] manifiestan ceguera, estupidez e ímpetu irracional, tendiendo a la insensatez ferina [...] pues ciertos individuos, al haberse convertido en habitáculo de dioses o espíritus divinos o espíritus divinos, dice y obran cosas admirables de las que ni ellos mismos ni otros entienden la razón, son éstos generalmente elevados tal situación desde un primer estado de incultura e ignorancia, introduciéndose el espíritu divino en ellos como en un receptáculo purgado, vacío como se hallan de espíritu y sentido propios [...] no hablan por estudio o experiencia propia, como es manifiesto, necesariamente deben hablar y obrar por una inteligencia superior; y de esta manera, la multitud de los hombres les profesa, justamente, mayor admiración y fe⁴⁷³”.

Es por estas razones que sostengo que Bruno promueve la filosofía en un modo práctico y acorde a la experiencia, es decir, en ese profundo vínculo entre los sentidos internos – imaginación y razón– y la naturaleza infinita⁴⁷⁴. Los sujetos heroicos, explica Bruno, « [...] por estar avezados o por ser capaces de la contemplación y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectual, a partir de un estímulo interno y del natural fervor suscitado por el amor a la divinidad [...]»⁴⁷⁵.

Lo que está en juego es precisamente el modo de subjetivación más adecuado y acorde a un modo de vida heroico, más cercano al encuentro que al olvido. No sólo olvido de sí sino de la naturaleza que se expresa por medio de nosotros. Un sujeto incomunicado con la naturaleza es como un sujeto muerto en vida. La filosofía heroica se fundamenta desde un paradigma cosmológico y no antropológico, en donde el sujeto está arrojado en una infinita dimensión natural no desde la mancha –como sucede en el pecado original–, sino desde la posibilidad infinita de goce y de creación, tal como la mutación se presenta en las transformaciones de la vida dentro de la totalidad del universo.

“Estos furores acerca de los cuales razonamos y cuyos efectos advertimos en nuestro discurso, no son olvido, sino amor y anhelo de lo bello y bueno, con los ojos que procura alcanzar la perfección, transformándose y asemejándose a lo perfecto⁴⁷⁶”.

El sujeto heroico se encuentra sólo al intentar contacto con la naturaleza infinita, cuestión paradójica, pues el sujeto se reconoce en el objeto infinito de contemplación, como una experiencia no subjetiva sino cosmológica. La razón de esto es que lo humano es el resultado finalmente de la *vicissitudine* universal, vale decir, de las infinitas mutaciones de formas que se alternan en la naturaleza. Lo humano nace de la Tierra y vuelve a ella en cuanto es una entidad finita natural, como la mayoría de lo viviente, salvo los eternos

⁴⁷³ (Bruno, 1987, pág. 56), p

⁴⁷⁴ En el *De umbris* dirá «Sin embargo, ¿de dónde surge –me pregunto– esta facultad del arte? Sin duda, de allí donde el ingenio muestra toda su fuerza. ¿De quién está más cerca el ingenio? Del hombre. Pero ¿de dónde emanó inicialmente el hombre todas sus facultades? Obviamente, de la naturaleza que lo engendró». (Bruno, 2009, pág. 73)

⁴⁷⁵ (Bruno, 1987, pág. 56) .

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p.57

mundos proyectados en el universo, verdaderos animales vivientes⁴⁷⁷. De ahí que sea importante la noción de imaginación, ya que en ella reside la plasticidad y la mimesis de una naturaleza no meramente receptiva, sino productiva de infinitas formas de lo viviente. Es muy esclarecedora la relación de Tirinnanzi entre imaginación y naturaleza, pues la imaginación no pretende la captura de rígidas formas, sino que goza de las mutaciones de éstas. La naturaleza en tanto sustrato material es relacionada con la imaginación del siguiente modo:

“La materia, por tanto, nunca es pasividad, sino que lleva consigo la vida, es el útero en el cual tienen lugar las múltiples manifestaciones de la naturaleza. No de otra manera, la imaginación no es un receptáculo inerte de las formas corpóreas, sino que están íntimamente animadas por una potencia que reproduce los ritmos de la vida universal. «Espacio» de la imaginación y el «espacio» de la vida así coincide. Y, en consecuencia, en el mundo fantástico donde se aprietan los nudos de comunicación con la vida universal. Por esta razón, de hecho, sólo la imaginación. Por esta razón, de hecho, sólo la imaginación puede constituir la matriz de la cual surgen los infinitos lenguajes de la vida. Aquí Bruno insiste en la fuerza particular de la riqueza expresiva inherente a la facultad fantástica, cuya versatilidad supera cualquier idioma hablado por los hombres⁴⁷⁸”

Imaginación y furor heroico se presentan como fuerzas que operan en la subjetividad con vistas al goce de un infinito porvenir no más allá de la naturaleza. No se trata de un porvenir fundamentado en la visión escatológica de la historia, que prometía la vida eterna más allá de la matriz material universal. En *Los heroicos* dice

“Hállase allí el objeto final, último y perfectísimo, y no ya en este estado, en que no podemos ver a Dios sino como en sombra y espejo; de ahí que no puede ser objeto sino por cierta similitud, no tal como puede ser abstraída y recogida de la belleza y excelencia corpóreas por virtud del sentido, sino tal cual puede ser formada en la mente por virtud del intelecto⁴⁷⁹”.

La sombra que explica el rostro de Dios es el universo infinito, su efecto necesario. Hijo-Intelecto-Universo recogen la posibilidad del goce de toda belleza a través de la creación y de mutación de formas. Y la potencia mimética, creativa y performativa de mayor relevancia entre los sentidos internos es la imaginación. En este sentido, es a través de la imaginación y de amor – que operan dentro de la dimensión humana– como es posible

⁴⁷⁷ Bruno llama animales a los planetas, acentuando que son entidades vivas. Simondon dice que «según su doctrina, la animación, vale decir la vida, no solo se trata de la vida de los individuos a la escala que los conocemos sino que también concibe la vida a escala de los astros». Véase Simondon, G., *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, la Cebra, 2008, p.58.

⁴⁷⁸ (Tirinnanzi, 2000, pág. 250)

⁴⁷⁹ (Bruno, 1987, págs. 64-65)

gozar las formas tal como el Intelecto primero se fascina en la creación de sus formas plasmadas dentro de la naturaleza.

Luego, Bruno esboza que el sujeto heroico es quien se inclina a un único objeto de deseo y contemplación, vale decir, el universo⁴⁸⁰.

“Así pues, este afecto del heroico furor se sacia dignamente de tal alta empresa; siendo el objeto infinito, en simplísimo acto, y como quiera que nuestra potencia intelectual no puede aprehender el infinito sino en discurso o en cierta forma de discurso –como, por ejemplo, en cierta razón potencial o en aptitud– el héroe es como aquel que pretende la consecución de lo inmenso, viniendo a establecer un fin allí donde no existe fin⁴⁸¹”.

El *furor heroico*, es la categoría bruniana que quizás no se le ha tomado el interés que debería. Sostengo que esta noción es una categoría vital en la radical transformación de la interioridad del sujeto. Categoría que no está exenta de la matriz infinitista que envuelve a todo el pensamiento del Nolano.

El «entusiasmo divino» impulsa a lo inimaginable, a lo infinito, rebasando todo umbral. El heroico mantiene una tensión con la naturaleza, dado que ella empuja al sujeto heroico más allá de sí mismo a la unidad, contemplando –en forma activa– infinitamente más allá de lo que opera en la multiplicidad, y así trascender la «sombra natural⁴⁸²» al encuentro con Anfitrite. Sería injusto definir la filosofía bruniana como una filosofía de la «Razón», dado que la razón no es suficiente para ir al encuentro con Anfitrite, también en el heroísmo del sujeto se contraen la voluntad, el amor y la imaginación, expresando miméticamente, esa concatenación rítmica de la vida. De hecho, el infinito deseo de sabiduría es principalmente una experiencia afectiva, de regocijo en el goce de lo común e inapropiable –sólo experimentado dentro del universo–.

La Triada bruniana es el fundamento cósmico que justifica la infinita posibilidad de experiencia de goce en y a través del universo infinito. El pensamiento de Bruno es cercano a la concepción de la filosofía de la Falsafa islámica y judía, tradición que fue más rigurosa en la noción de la filosofía griega que la *philosophia* medieval –cristiana–. Por tanto, el

⁴⁸⁰ «Diana, resplandor de las especies inteligibles, es su cazadora, pues con su hermosura y gracia le ha herido primero y lo ha vinculado a sí después, manteniéndolo bajo su dominio más de cuanto jamás hubiera podido sentirse de otro modo. Muéstrase ella –dice–«entre bellas ninfas», es decir, entre la multitud de las otras especies, formas e ideas; y «por la aérea Campania», aludiendo a cierto genio o espíritu que apareciera en Nola, en el horizonte de la llanura de Campania. A ella rindióse, aquella más que cualquier otra habíale loado el amor, queriendo que ella reciba gran ventura, como corresponde a aquella que, entre todas cuantas son manifiestas y ocultas a ojos de los mortales, en mayor grado adorna el mundo, glorifica y embellece al hombre» *Ibidem*, 173.

⁴⁸¹ *Ibidem*, 66.

⁴⁸² Universo infinito.

concepto felicidad es similar al de la islámica⁴⁸³. Al-Fârâbî planteaba que «está claro que entre los bienes la felicidad es el bien más grande y entre las cosas preferibles es la más preferible⁴⁸⁴». En este sentido Bruno es aristotélico, dado que plantea la felicidad como objeto anhelo último de perfección –en esta vida–. Asimismo, nótese como Al-Fârâbî plantea que la felicidad está relacionada con «acciones humanas» –, que pueden ser traducidas como ejercicios o prácticas–. Estos ejercicios conducen a la felicidad.

En los ejercicios subyace una profunda carga afectiva y sensibilidad que encamina al sujeto a la realización o perfección. El sujeto no le es suficiente sólo la razón, necesita de sus sentidos y afectos para realizarse. Al-Fârâbî planteaba que:

“Las bellas acciones pueden encontrarse en el hombre por azar o puede ser impulsado, sin hacerlas o elegirlas voluntariamente. La felicidad no se obtiene por las bellas acciones cuando proceden del hombre por esta cualidad, sino que las tendrá cuando las haga voluntariamente⁴⁸⁵”.

La importancia de pensar al sujeto humano como un conjunto de disposiciones naturales que se perfeccionan en la naturaleza, permite también vislumbrar la relación del sujeto con ésta como una verdadera experiencia íntima, es decir, una experiencia afectiva⁴⁸⁶. Es una experiencia íntima en cuanto se vinculan subjetividad y Naturaleza. El objeto infinito de contemplación –en Bruno– sólo puede estar en la totalidad de la naturaleza y sólo a través de ella existe posibilidad de infinito goce.

“No se sigue de esto ni la imperfección en el objeto ni la satisfacción en la potencia, sino más bien que la potencia es comprendida por el objeto y beatíficamente absorbida por él. Aquí, los ojos imprimen en el corazón –es decir, en la inteligencia– y suscitan en la voluntad un infinito tormento de suave amor, no habiendo pena por no lograr aquello que se desea, sino felicidad porque se alcanza siempre aquello que se persigue; mas no se halla nunca en la saciedad, pues siempre crece el apetito y, por ende, el gozo, sin que ocurra como los alimentos del cuerpo, el cual pierde con la saciedad el gusto, de suerte que no conoce deleite ni antes ni después de gustar el alimento, sino únicamente en el momento mismo de gustarlo y, pasado cierto límite y consumación, no experimenta otra cosa que hastío y náusea⁴⁸⁷”.

⁴⁸³ Véase Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, p.20; p.40; p.45.

⁴⁸⁴ Al-fârâbî, *El camino a la felicidad*, Madrid, Trotta, 2002, p. 43.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, pp.46-47.

⁴⁸⁶ La sabiduría o saber teórico se ocupa de la verdadera felicidad, y por otro lado, está el saber práctico, que se ocupa de lo que hay que hacer para alcanzar la felicidad. En Bruno la naturaleza, la imaginación, el amor y la comunicación con el alma del mundo son condiciones que permiten al sujeto heroico su plena realización en esta vida.

⁴⁸⁷ (Bruno, 1987, pág. 194)

El furor suscita en el sujeto heroico un infinito impulso de afecto que lo empuja a gozar incesantemente en la mediación de la naturaleza infinita. En este sentido, Bruno parece rebasar la idea griega de virtud, es decir, de la justa medida, pues esa inclinación al goce se presenta como desmesura y carpanta. En unos pasajes más adelante, Bruno dice que «Tal felicidad de afecto comienza desde esta vida y en este estado tiene su modo de ser⁴⁸⁸».

La vida en Bruno es experimentada en el goce del presente, el regalo de los dioses es ese: gozar en el instante en cuanto deviene infinitamente. «Pues la felicidad de los dioses es expresada por el beber –y no por el haber bebido– el néctar, por el gustar –y no por el haber gustado–, la ambrosía, por el deseo insaciable de alimento y la bebida, y no en hallarse saciado y faltar a deseo⁴⁸⁹».

El pensamiento de Bruno es luz que invita a revocar la arraigada experiencia kenótica⁴⁹⁰ y mutarla en deseo infinito y creación heroica, dado que en Bruno Dios no es vaciamiento sino dispersión. Asimismo, cuando leemos *Profanaciones*⁴⁹¹ de Giorgio Agamben, comprendemos que la imaginación en el sujeto plantea una «experiencia especial». «La imagen, plantea Agamben, es un ser cuya esencia es la de ser una especie, una visibilidad o una apariencia. Un ser especial es aquel cuya esencia coincide con su darse a ver, con su especie⁴⁹²». El «ser especial» es la imagen como inapropiable⁴⁹³. ¿No fue así como presentó Bruno el universo? ¿Cómo una imagen? Es en ella la existencia de infinita posibilidad de goce, no de apropiación. Es por eso la necesidad de plantear la experiencia como regocijo y fascinación, imitando al Intelecto⁴⁹⁴. Es por esta razón que Giordano Bruno es un filósofo de la imaginación, ya que no confundió lo personal con la especial experiencia de lo inapropiable.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p.195.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p.196.

⁴⁹⁰ De *kenósis*, vaciamiento. Relacionado al vaciamiento de la propia voluntad para llegar a ser completamente receptivo de Dios. Rodrigo Karmy señala que « En la perspectiva teológica, el gesto *kenótico* por el cual Dios se autovacía testimonia la inmensa bondad que le es immanente en la medida que la gloria de la divinidad tendría lugar en la forma de Hijo». (Karmy, 2013, pág. 91)

⁴⁹¹ Agamben, G., *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 73.

⁴⁹³ Agamben dice: « Si se elimina el intervalo, si nos reconocemos sin haber desconocido y amado –aunque sea por un instante– en la imagen, eso significa ya no poder amar, creernos dueño de la propia especie y coincidir con ella». *Ibidem*, p. 74.

⁴⁹⁴ El Intelecto primero que se fascina en sus formas creadas dentro del universo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2001). *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alighieri, D. (2004). *De la monarquía*. Buenos Aires: Losada.
- Alighieri, D. (2008). *Convivio*. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles. (1982). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo-Meteorológicos*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Autores, V. (1993). *El hombre del Renacimiento*. (E. Garin, Ed.) Madrid: Alianza.
- Autores, V. (2019). *Giordano Bruno, filosofía, magia, ciencia*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Averroes. (2015). *Tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*. Buenos Aires: Winograd.
- Bataille, G. (2016). *El erotismo*. Santiago de Chile: Sátira ediciones.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Bruno, G. (1980). *Opere latine*. Torinese: Unione Tipografico.
- Bruno, G. (1987). *Los heroicos furiosos*. Madrid: Tecnos.
- Bruno, G. (1990). *Cábala del caballo pegaso*. Madrid: Alianza.
- Bruno, G. (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*. Madrid: Alianza.
- Bruno, G. (1995). *Expulsión de la bestia triunfante*. Madrid: Altaya.
- Bruno, G. (2000). *Opere magiche*. Milano: Adelphi.
- Bruno, G. (2004). *Opere mnemotecniche I*. Milano: Adelphi.
- Bruno, G. (2007). *De la magia y de los vínculos en general*. Buenos Aires: Cactus.

- Bruno, G. (2007). *Mundo, magia, memoria*. (I. G. Liaño, Ed.) Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bruno, G. (2007). *Sello de los sellos*. Zaragoza: Libros del innombrable.
- Bruno, G. (2009). *Las sombras de las ideas*. Madrid: Siruela.
- Bruno, G. (2009). *Opere mnemotecniche II*. Milano: Adelphi.
- Bruno, G. (2014). *Bruno*. (M. Á. Granada, Ed.) Madrid: Gredos.
- Bruno, G. (2015). *La cena de las Cenizas*. Madrid: Tecnos.
- Bruno, G. (2018). *De la causa, el principio y el uno*. Madrid: Tecnos.
- Burke, P. (1993). *El Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Carannante, S. (2013). *Giordano Bruno e la caccia divina*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Carannante, S. (2018). *Unigenita natura, Dio e universo in Giordano Bruno*. Roma: Storia e letteratura.
- Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento I*. México: FCE.
- Cicerón. (1999). *De la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos.
- Cirene, S. d. (1993). *Himnos-Tratados*. Madrid: Gredos.
- Cirlot, V. (2010). *La visión abierta*. Madrid: Siruela.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Coccia, E. (2011). *La vida sensible*. Buenos Aires: Marea.
- Copérnico, N. (1997). *Sobre las revoluciones*. Barcelona: Altaya.
- Corbin, H. (1996). *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Siruela.
- Corbin, H. (1996). *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Siruela.
- Corbin, H. (2003). *La paradoja del monoteísmo*. Buenos Aires: Losada.
- Culianu, I. (1999). *Eros y magia en el Renacimiento*. Madrid: Siruela.
- Cusa, N. d. (2009). *Acerca de la docta ignorancia III*. Buenos Aires: Biblos.
- Cusa, N. d. (2009). *La visión de Dios*. Navarra: Eunsa.

- Debus, A. (2018). *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: FCE.
- Descartes. (1997). *Mediataciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- Dewermann, E. (1995). *Giordano o el espejo infinito*. Barcelona: Herder.
- Díaz, M. A. (2018). *Ética de la imaginación*. Santiago de Chile: Malamadre.
- Díaz-Urmeneta, J. B. (2004). *La tercera dimensión del espejo, ensayo sobre la mirada renacentista*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Dilthey, W. (2013). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: FCE.
- Elliot, J. (2015). *La Europa dividida*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Esposito, R. (2015). *Pensamiento viviente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fârâbî, A. (2002). *El camino de la felicidad*. Madrid: Trotta.
- Ficino, M. (1986). *De amore*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2000). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la locura en la época clásica I y II*. México: FCE.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garin, E. (1984). *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Garín, E. (1984). *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Garin, E. (1986). *El renacimiento italiano*. Barcelona: Ariel.
- Garin, E. (1986). *Medieval y Renacimiento*. Madrid: Taurus.
- Garin, E. (1993). *El hombre del Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Gatty, H. (2002). *Giordano Bruno, philosopher of the renaissance*. New York: Taylor y Francis Group.
- Goff, J. L. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Goff, J. L. (1996). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Granada, M. Á. (1988). *Cosmología, política y religión en el Renacimiento*. Barcelona: Anthropos.

- Granada, M. Á. (2000). *El umbral de la modernidad*. Barcelona: Herder.
- Granada, M. Á. (2002). *Universo infinito, unión con Dios y perfección del hombre*. Barcelona: Herder.
- Granada, M. Á. (2005). *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona: Herder.
- Granada, M. Á. (2013). Giordano Bruno y la eternidad del mundo. *ÉNDOXA*, 349-372.
- Granada, M. Á. (2014). "Jorge Gemistlo Pletón y la eternidad del mundo". *ÉNDOXA*, 341-376.
- Grant, E. (2018). *La ciencia física en la Edad Media*. México: FCE.
- Grimberg, C. (1985). *Guerras religiosas*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Guzzo, A. (1967). *Giordano Bruno*. Buenos Aires: Columbia.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir, Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- Hale, J. (2000). *La europa del Renacimiento (1480-1520)*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Heller, Á. (1980). *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Península.
- Huizinga, J. (1960). *Hombres e ideas. Ensayos de historia de la cultura*. Buenos Aires: Compañía General.
- Huizinga, J. (1998). *EL otoño de la Edad Media*. Barcelona : Altaya.
- Ingegno, A. (1978). *Cosmología e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze: La nuova Italia.
- Ingegno, A. (1978). *Cosmologia y filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze: La Nuova Italia.
- Jaeger, W. (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: FCE.
- Jaeger, W. (2013). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE.
- Jímenez, U. y. (2004). *La tercera dimensión del espejo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Kant, E. (1991). *Crítica de la facultad de Juzgar*. Caracas: Latinoamericana.
- Karmy, R. (2013). *Políticas de la excarnación, para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Universitaria.
- Klein, R. (1982). *La forma y lo inteligible*. Madrid: Taurus.
- Kristeller, P. (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento*. México: FCE.
- Kristeller, P. O. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE.
- Kwiatkowska, T. (1994). "Tierra, hombre y filosofía". *Iztapalapa*, 113-128.
- Kwiatkowska, T. (1997). "La naturaleza en el Renacimiento y la vision de Giordano Bruno". *Iztapalapa*, 143-154.
- Liaño, I. G. (2007). *Giordano Bruno. Mundo, magia, memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Libera, A. d. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
- Lucrecio. (1982). *La naturaleza*. Madrid: Gredos.
- Ludueñas, F. (2012). "La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomia teológica". *Anacronismo e irrupción*, 11-36.
- Matteoli, M. (2019). *Nel tempio di Mnemosine, L' arte della memoria di Giordano Bruno*. Pisa: Edizioni de la Normale.
- Mirandola, G. P. (2008). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Winograd.
- Mora, J. F. (1999). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel filosofía.
- Nathan, E. (1983). "Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino". *Diánoia*, 121-134.
- Nathan, E. (1996). "Las diversas valoraciones de la magia en el Renacimiento". (E. R. Brondo, Ed.) *Acta poética*(17), 143-163.
- Nathan, E. (2018). " El diablo y las brujas: una religiosidad del miedo". *Medievalia*, 237-245.
- neobarroco, B. y. (2011). *Barroco y neobarroco. Descentramiento del mundo a la carnavalización del enigma*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Papi, F. (2006). *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*. Napoli: Liguori.
- Piro, F. (1999). *Il retori interno, immaginazione e passioni all' alba de del' età moderna*. Napoli: Sergio Manes.

- Platón. (2005). *República*. Buenos Aires: Losada.
- Platón. (2011). *Platón III*. Madrid: Gredos.
- Plotino. (2015). *Enéadas IV-VI*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rossi, P. (1970). *Los filósofos y las máquinas*. Barcelona: Labor.
- Rossi, P. (1989). *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*. México: FCE.
- Saisó, E. P. (1996). "En busca del hermetismo". *Acta poetica*, 271-289.
- Schelling. (1957). *Bruno*. Buenos Aires: Losada.
- Séneca. (2013). *Cuestiones naturales*. Madrid: Gredos.
- Simondon, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y los dioses*. Buenos Aires: La Cebra.
- Singer, I. (1999). *La naturaleza del amor*. México: Siglo XXI.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2010). *Temperamentos filosóficos, de Platón a Foucault*. Madrid: Siruela.
- Szkoła, W. (2015). "La imaginación en la tradición metafísico-mística: De Platón a Marsilio Ficino". *Veritas*, 123-142.
- Tirinnanzi, N. (2000). *Umbra naturae, L'immaginazione da Ficino a Bruno*. Roma: Edizione di storia e letteratura.
- Torretti, R. (1998). *Filosofía de la imaginación*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Vernet, J. (1974). *Astrología y astronomía en el Renacimiento*. Barcelona: Ariel.
- Villorro, L. (1992). *El pensamiento moderno*. México: FCE.
- Watson, G. (1988). *Phantasia, in classical thought*. Galway: Clódóirí Lurgan.
- Weber, M. (2004). *Ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Wind, E. (1972). *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral.
- Yates, F. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Ariel.
- Yates, F. (1996). *Ensayos reunidos I Lulio y Bruno*. México: FCE.

Yates, F. (2005). *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela.