

<http://www.temakel.com/textfilgiordanobruno.htm>

## GIORDANO BRUNO

*La filosofía en la fusión de la cosmología, la magia, el eros y la memoria.*

Por Esteban Ierardo



Detalle de la estatua de Giordano Bruno que se levanta en el Campo di Fiori donde fue quemado vivo en el año 1800.

Giordano Bruno pensó un universo ya no encerrado en una finitud esférica y estática como lo pensaba Aristóteles y la física medieval. En el siglo XVI, su libre pensar especulativo lo condujo hacia un inagotable universo infinito

que contiene o genera múltiples mundos paralelos. El librepensamiento, un filosofar que pretendía liberarse de la teología, el valor para pensar lo pensable y señalar lo impensable, fraguaron un Bruno herético, pensador heterodoxo, perseguido por la Iglesia. Que finalmente lo apresó. Y lo sometió a juicio. Para quemarlo vivo en el Campo di Fiori en el año 1600. Pero Bruno es también quizá el punto más alto del profundo saber hermético-neoplatónico del Renacimiento, impregnado de cábala, astrología, magia; de una magia erótica, en Ficino o en Bruno, que todo lo liga. Y el Nolano también cultivó el complejo simbolismo de un arte de la memoria, en el que la imagen es agente de recuerdo y vínculo con las fuerzas supracelestes, que convierten al hombre en sensibilidad receptora de potencias universales.

Aquí pensamos el pensar de Bruno. Algunas de las luces máximas de su filosofía, pero también la posible herida de un legado que aún espera su cristalización entre el calor de la estrella y el inmediato polvo terrestre.

E.I

GIORDANO BRUNO

*La filosofía en la fusión de la cosmología, la magia, el eros y la memoria.*

Por Esteban Ierardo

I

Las llamaradas protestan. Consumen la carne. Pero a la vez protestan por ser una involuntaria mordedura que deshace tu cuerpo, Giordano. Te contemplan, extasiados, complacidos, lo que te temen y, a la vez, acaso secretamente, te admiran. Pero el fuego debe consumirlo todo. ¿Pero realmente lo hará? En pocos segundos antes de que tu cuerpo se difumine, en otro tiempo más veloz, puedes ver hacia atrás, hacia el sendero donde tus huellas hilvanan el único y raro tejido de tu vida. Crujen las lenguas llameantes. Pero su chirrido atroz todavía no te impide aún recordar... Por eso, en el año 1600, ahora, en el Campo di Fiori, ves el nacimiento desde el vientre misterioso de tu madre en un día en Nola, hace cincuenta y dos giros solares...

Ya a los doce años, luego de tus primeros estudios en Nápoles, estudias dialéctica y humanidades. Un predicador te impresiona vivamente. La vida en Nápoles es gris. Algo más caliente y lejano es lo que deseas. Te inicias en la vida religiosa. Tres años después ya vistes los hábitos del dominico. Y

adquieres el nombre de Giordano.

En un convento de Santo Domingo Mayor, comienzas a predicar. Por primera vez tus superiores sospechan un velado acento herético en tus sentencias. Recibes la condición de sacerdote, estudias teología. De nuevo, las sospechas, las acusaciones. Y debes huir a Roma. Es 1576. Abandonas y recuperas las vestiduras clericales alternativamente. Vives como nómada. Descubres lecturas, cuerpos misteriosos de mujer que recorres con tus manos. Y con centelleos de diamante en los ojos observas Turín, Venecia, Padua, Bérgamo, Brescia, Milán, Ginebra, Lyon, Tolosa. Adquieres aquí un "doctorado en artes". Enseñas el *De anima* aristotélico. Por las guerras civiles en el riñón galo, abandonas París. Pero antes te convoca Enrique II a su corte. Le presentas tu *Ars Memoriae*. En 1583, por desavenencias con los católicos radicales, te trasladas a Londres. Sostienes allí una disputa con los doctores de Oxford. Te envanece con tu sutil poder de refutación dialéctica cuyos dardos despedazan la fragilidad de las flojas torres de la lógica ramista, retórica y vacía.

Y luego, en 1584, comienzas los Diálogos italianos: *De l'infinito universo et Mondi* (*Del infinito universo y sus mundos*); *Spaccio della bestia trionfante* (*Expulsión de la Bestia triunfante*), dedicada al poeta inglés Sir Philip

Sydney; *De la causa, principio et Uno (Sobre la causa, principio y unidad)*; *La cena delle ceneri (Cena del Miércoles de cenizas)*; *Degli eroici furori (De los heroicos furores)*, también dedicado a Sidney. Luego, nuevamente, regresas a París, estudias intensamente el arte mnemónico y combinatorio de Raimundo Lulio. En el Colegio de Cambray atacas a Aristóteles. Enseñas filosofía en la Universidad de Wittenberg. En Praga, agasajas al protector de científicos y magos, Rodolfo II, con la especulación mnemónica *De spercierum scrutinio*. Te zambulles con tu aleteo de halcón en Helmstedt, Frankfurt. En esta última ciudad, en 1591, publicas tu último tratado de la memoria: *De imaginum signorum et idearum compositione*, el último fogonazo de tus largas sagas de la memoria mágica.

Pasas después por Padua y, en Venecia, te invita Giovanni Mocenigo. Aquí prometes clases del arte mnemónico, pero antes anuncias tu deseo de pasar por Frankfurt, para recoger algunas de tus obras allí impresas. Tu anfitrión se enfurece. Te denuncia, te entrega al monstruo de las mazmorras represoras. La Inquisición.

Y primero toses en las cárceles de la Inquisición veneciana. Luego, en las prisiones del Santo Oficio en Roma. Cárceles, prisiones para congelar tus quemantes flechas especulativas lanzadas hacia el infinito.

Y padeces largos años del proceso inquisitorial. Debes pensar de otra manera, te dicen, te demandan tus jueces. Más que tu retractación lo que se te exige es que abandones tu hacha destructora de sofismas y de textos reverenciados como supuestas revelaciones divinas. Se te pide que no despiertes a los teólogos y a tu época de su cómodo y dogmático sueño. Tu arrepentimiento sería un acto de clemencia para quienes te acusan y fingen segura soberbia ante tus refutaciones, ebrias de lucidez. Pero no te arrepientes. ¿Por qué debes arrepentirte de encender las lámparas que iluminan los ojos cegados? Quienes te acusan temen más que tú al pronunciar la sentencia que tú al escucharla. Y sólo si no te arrepientes sobrevivirá la verdad. Por eso, a tus inquisidores, sólo les queda lo más desesperado: exigirle al pulpo ígneo de la hoguera que te consuma, que te extinga...

Pero a pesar de tanto dolor salvaje, a pesar de tantas navajas incendiarias horadando tu carne y tu sangre, el pensamiento de tu frente quema más todavía...

## II

La muerte épica es una gema ambigua. El arrepentimiento hubiera salvado

a Bruno de las llamas. Sin embargo resistió, y convirtió así a su muerte en un acto de poder. Un morir poderoso, heroico, crea leyendas. La leyenda de Giordano Bruno, heraldo del librepensamiento. Y las leyendas perfuman con aromas seductores al héroe. Pero amenazan con convertir al pensamiento del épico pensador sólo en la estela de la leyenda, en la cola del cometa de corona incendiaria y veloz.

Se podría especular sobre la verdadera fuente de la potencia del pensar de Bruno. Su valor intrínseco, su insita fuerza ontológica reposa en su propia obra. No necesita del reconocimiento público en el teatro de la historia. Pero lo histórico reconoce, frota y hace resplandecer la esfera de cristal. Sin embargo, Bruno es escasamente leído; es escasa la recreación por la lectura, salvo pequeños círculos especializados, de su ruptura de antiguos diques que liberaron las espumas de otro pensar. Aun así se podría especular: si se hubiera arrepentido el pensador, ¿su pensamiento habría sido también influyente? Su muerte heroica acaso le tributó una aureola romántica e indestructible a todo su universo de ideas. El modo de morir no sólo tiñe la vida que se pierde con un color más fuerte y vivaz. Cierta tipo de muerte, como la de Bruno, magnetiza con más fuerza las ideas pensadas. Justo en el momento y lugar donde comenzaron a acumularse las cenizas...

### III

La cumbre de Brumo recorrida por los vientos más enérgicos (o sabidos) es su cosmología. La multitud de ideas de Filoteo (alter ego de Bruno en *Sobre el infinito universo y sus mundos*) giran en derredor de un solo punto de fuga, harto conocido, repetido: el salto de un único mundo finito hacia los infinitos mundos.

Primero, lo que se destruye: la física tradicional aristotélica, revivida por el tomismo medieval. El Estagirita piensa (¿o imagina?) un universo finito. En el centro es la tierra inmóvil. Alrededor giran las esferas motrices de cristal, donde se mueven los astros. Las esferas contienen el movimiento de los cuerpos celestes. Euxodio habla de treinta y siete esferas. En el extremo superior del universo cerrado, esférico, estático, late la esfera de las estrellas fijas, que dispensa su movilidad a las otras esferas merced a un primer impulso moviente, el *primum mobile* de la astronomía en el medioevo. Y más allá brilla el Empíreo radiante. La esfera superior alberga a todas las demás, y a las órbitas de Saturno, Júpiter, Marte, La luna, el Sol, Venus, Mercurio. Las esferas giran en círculos perfectos, que expresan divinidad y perfección, ausencia de perturbación o corrupción. Estado de plenitud excelsa



opuesto a los movimientos lineales, rectilíneos, del mundo sublunar, ámbito específico de la Tierra, donde impera el nacimiento, la generación, la muerte, la enfermedad. La vida que se corrompe en el flujo del tiempo *cronos*, de lo temporal de la hoz del filo destructor. Las esferas interiores debían explicar el carácter errático de los planetas, que enfurecía al Platón que profesaba que todo en la altura supraceleste debe ser perfecta circularidad, eterna matriz de movimientos regulares, que niega toda progresión errática, irregular.

En su *Física*, el macedonio creador de la escuela del Liceo afirma que "el firmamento no está en ningún sitio", y "ningún cuerpo lo rodea". Cada parte está en su lugar que es contiguo a otra parte-lugar. El todo no es parte, porque la parte siempre es envuelta por algo, mientras al todo nada lo envuelve. Y esto porque en "el universo no hay nada fuera del todo, y el todo es el firmamento". Mas el *lugar* no es el firmamento. El *locus* siempre es en contacto, en contigüidad, con otros lugares-partes. Y el conjunto de las partes existen *dentro* del "límite inmóvil" de la esfera que alberga todas las esferas. De modo "que la tierra está en el agua, el agua en el aire, el aire en el éter y el éter en el firmamento, pero éste no está en otra cosa".

Para Aristóteles, el mundo es entonces finito. Fuera de él no hay nada. El universo reposa así "en sí mismo". Pero un lugar no es sino un atributo o

accidente de un "cuerpo continente". Si no hay un "cuerpo continente" no puede haber lugar. Y, por tanto, tampoco será el mundo "que está en sí mismo". Así, no hay lugar si no hay continente. Y si fuera del lugar-superficie no hay cuerpo que contenga, sólo hay vacío. Lo cual es "difamador de la dignidad de la naturaleza divina y universal" (1). Porque "la divinidad no está para llenar el vacío".

Y el "principio primero" es simplicidad, posee una esencia única, constante, universal. No hay composición en él. Por lo que si algo es finito existe como extensión de lo infinito (no como opuesto que se mezcla con lo infinito en una relación de composición). Por lo que como rezaba ya *La Docta ignorantia*, I, 16, del gran Nicolás de Cusa, precursor del Nolano: "cualquier parte (finita) del infinito es infinita". Y el pensar bruniano acuerda que si "el operador del universo es ciertamente operador infinito debe generar un efecto infinito". Y entonces "...debe entenderse que Dios comprende en acto dimensiones infinitas e infinito número" (2). Y, paralelamente, e invirtiendo el argumento: si el universo es obra de una "potencia infinita" debe deducirse un "sujeto de tal potencia" que es "igualmente infinito". Por tanto un sólo mundo o universo sería la pobreza imposible y contradictoria en el corazón de una potencia que no puede detenerse en un solo efecto.

El ser es infinito. No parece haber ya ningún ripo de duda, ningún lastre de vacilación escéptica. Sin embargo, no es posible una perfecta identificación entre la simplicidad de Dios, una "infinitud intensiva", y los múltiples mundos, la "infinitud extensiva". Para Filoteo este mundo, y los otros, deviene entonces un "simple punto", una "nada". Pero al decir de Alexandre Koyré: es "esa 'nada' del mundo y de todos los cuerpos que lo componen, la que entraña su infinitud". Por lo que "la creación divina, para ser perfecta y digna del Creador, debe contener todo lo que es posible, es decir, innumerables seres individuales, innumerables tierras, innumerables astros y soles. Así pues, podríamos decir que Dios precisa un espacio infinito para colocar en él este mundo infinito" (3).

Koyré sigue la corriente argumental bruniana hacia la apoteosis de la ontología de la infinitud desde la mirada de un historiador de la ciencia antes que desde la óptica de un especialista en la pulsión hermética-renacentista. Por lo que advierte las deficiencias matemáticas del Nolano, su pobreza científica. Y esto lo induce a afirmar que, en su obra, no late aún "en absoluto una mentalidad moderna". Lo "vitalista" o lo "mágico" del arco pensante completo de Bruno no podría ser así la primera y verdadera apertura al mundo exterior y visible estudiado por las lentes de la ciencia. No obstante esto, no evita un momento de embriaguez admirativa ante el nativo de Nola:

"su concepción es tan poderosa y profética, tan razonable y poética que no podemos menos de admirarla a ella y su autor" (4). Como científico Bruno marcha rezagado respecto a su horizonte epocal, pero en "sus enseñanzas iba muy por delante de su tiempo" (5).

Es seductor acercarse a un pensador como arquitecto de un cúmulo sistemático de razonamientos convincentes. Pero quizá el más alto pensar es el que nunca construye nuevos pilares para sustentar falsos límites, sino el que dinamita muros para escabullirse, con corazón explorador, hacia un nuevo espacio que, aunque no disuelva el límite como tal, agrega nuevo calor al desciframiento de la vida que se *da*. Una actitud que define a todo verdadero librepensador, como el que fue recibido por las llamas en el Campo di Fiori.

#### IV

El pensamiento occidental, desde el medioevo hasta la modernidad, siempre se enfrenta con lo ya dividido: el cielo y la tierra, el bien y el mal, el espíritu y la materia. Ante los opuestos la respuesta pensante puede ser doble: legitimar lo enfrentado, o reconciliar lo antes escindido (la *coincidentia oppositorum*).

Dualismo o monismo. Bruno se trepa a las ramas del árbol monista. El ser es unidad que contiene la multiplicidad. No es pluralidad o dualidad irreductibles. Proceso donde se sitúa la famosa *complicatio* y *explicatio* cusana en *De Docta Ignorancia* II, 3: "Dios es por, consiguiendo, quien complica todas las cosas, porque todas las cosas están en él; es el que explica todas las cosas, porque él mismo está en todas".

Para otear esta cuestión desde una altura analítica, el Nolano elige el camino del "filósofo natural", no el del teólogo. En su modo de filosofar, y más exactamente en su concepción del mundo, lo anteceden Heráclito, y en especial Demócrito, Epicuro, y su apertura a un infinito de continua renovación que, luego, Lucrecio expresará en su gran poema filosófico-didáctico *De rerum natura*.

La religión es necesaria aceptación del dogma. Es repetición litúrgica, es lo consabido y aceptado. O es especulación teologal sobre la aceptación previa de una verdad revelada. Bruno elige la línea de luz del filósofo como senda de la racionalidad. Pero no de la *ratio* futura, autosuficiente, cartesiana, monadológica. En el Nolano la razón es ballesta que aún se tensa ante la presencia física, sensorial, material del mundo, con sus manantiales y bosques, o sus junglas lejanas de estrellas. Una filosofía natural que se nutre

de la exploración del universo, de un escrutar "los signos naturales de las cosas". Pero el estudio de lo natural no depende de la observación sensorial, sino de la razón, cuya mirada universal permite descubrir en la naturaleza los *vestigios* del principio o fuerza creadora primordial. El universo material es efecto de una causa primera. Pero no se puede conocer la causa como tal desde las cantidades de los efectos, desde las "cosas dependientes", desde las particularidades, no podemos deducir una noción de causalidad agente originaria. El pensar se enfrenta con el límite de los meros efectos, los reflejos de una luz proyectada.

El intelecto recorre la naturaleza como "vestigio de Dios".

Pero aquí no brilla el conocer de la potencia que imprime la huella, de igual modo que "el que ve la estatua no por ello ve al escultor; quien ve el retrato de Elena no ve a Apeles, sino que ve el efecto de la operación proveniente de la bondad, del ingenio de Apeles" (6).

El conocimiento de la causa misma es búho evasivo en una noche misteriosa. Por el efecto no se hallará la fuente-causa de la que brota y se nutren las hojas más altas y ligeras de la planta lozana. El efecto no restituye el secreto creador de la causa. Porque lo absoluto e infinito no es cognoscible. Es niebla que debilita y extingue toda lámpara del intelecto. La causa

generativa (o el absoluto incondicionado, absuelto de toda condición previa a su propio ser) no será aprehendida desde lo condicionado. Ninguna nervadura de conceptos particulares conseguirá explicar la rosa como totalidad irreductible a cualquier proposición finita. El concepto finito (de lo infinito) es sólo sustitución del todo por la parte.

Así, lo divino late fuera de todo conocimiento especulativo. Es misterio inefable. Pero el hombre puede, por una vía intuitiva, acercarse a la *mens absoluta*. Y devenir entonces dios en la tierra. Mas sin nunca difundirse plenamente en la divinidad, aunque fuera en un instante de arrobamiento extático.

Y Bruno también arroja sus dardos críticos contra los "lógicos", la estirpe filosofante descendiente de Aristóteles. Los que aman edificar edificios de formas conceptuales vacías, ajenas a la contradicción o incoherencia, pero sin contacto con la porosa infinidad de la materia, que brota desde la potencia infinita.

Bruno filosofa. No dogmatiza. No argumenta como teólogo. Su única religión no es ya la de la ecuación binaria revelación-hermenéutica (interpretación) teológica, sino "una religión de la mente", en la que el

hombre puede prolongarse en la divinidad.

Si el humano puede reflejar lo divino inescrutable, lo es desde su integridad completa, desde su unidad psicofísica. Quien se reencuentra con Dios se eleva y purifica paralelamente a la materia de la que su cuerpo es derivación o accidente. La materia supera así una larga penumbra de descrédito. Primero fue la *hyle* aristotélica, la materia como contenido pasivo para la aplicación de la forma (*morphé*) estable solidaria de la sustancia (*ousía*) como identidad real del ente. Luego, es la materia como sombra, reflejo, *simulachra* en el platonismo y cristianismo, ante la única realidad verdadera del *eidos*, de lo ideal, del espíritu como supremacía inmaterial del ser.

Si el universo material como plexo de los efectos infinitos es vestigio de la divinidad infinita, ya no lo es como degradación, como manifestación privada de una *dignitas* intrínseca. El vestigio es la prolongación radiante de la fuerza creadora ilimitada. De ahí su condición numinosa, que no supone sin embargo identidad con la causa. Pero aunque Bruno pretenda eludir la acusación de panteísmo (la posición donde la aparente diferencia materia-espíritu son dos brillos de un único prisma) su dios infinito no puede ser ya exterioridad radical. Luego de cualquier marea o contramarea argumental, su divinidad es ahora ineludiblemente *inmanencia incandescente*. La causa



única, la realidad una es *una* porque todo es *dentro* o *en* la única sustancia de la infinita potencia expresiva (7). Un fogonazo anticipado del posterior spinozismo en el barroco del siglo XVII.

Así, lo infinito no es exterior respecto a lo finito. Porque lo *implica* (nueva remisión a lo cusano). De la misma forma no hay cosa que, en tanto exista, no sea verdadera. Así lo piensa Bruno en otros de sus diálogos fundamentales. En el ya referido *Expulsión...*, en su primera parte, en el diálogo entre Saulino y Sofía, ésta argumenta: "La verdad es aquella entidad que no es inferior a ninguna cosa" (8). Y ninguna cosa es *antes* de la verdad. Si se imagina una cosa anterior y distinta de lo verdadero, no participaría de la *veritas*. Sería entonces no verdadera, por lo que la cosa en cuestión "es falsa...no vale nada...es nada...no tiene entidad" (9). Y, de forma análoga, nada puede ser *después* de la verdad porque sin ella, nuevamente, no sería más que falsedad, nada, inexistencia. Nada puede ser así fuera de la omnipresencia de la Verdad. Y por las vías de una necesidad metafísica y lógica la verdad está *antes* y *después* de las cosas, dado que "ella está antes de las cosas, como causa y principio, en cuanto que por ella las cosas tienen dependencia; está en las cosas y es ella misma su sustancia, en cuanto que por ella tienen la subsistencia; y está después de todas las cosas. En cuanto que por ella son

comprendidas sin falsedad" (10).

El anillo de lo finito, con su círculo particular de presencias, entidades, instantes, sólo es dentro de la circularidad ilimitada de la causa infinita, que es a la vez verdad omnipresente. El viento de lo infinito-verdad no abandona a la nada ninguna raya de leopardo de lo que existe. Así confirma su *unitas*.

La realidad es una. Y todo lo que es *en* el anillo único *deviene*. Es movimiento. Saber que Bruno continúa desde la tradición hermética, desde Cornelio Agrippa que en *De occulta philosophia*, II, 56, recuerda al Hermes Trimegisto del *Corpus hermeticum* (C.H. XIII) cuando afirma: "Todo lo que existe en el mundo se mueve por crecimiento y disminución. Y puesto que todo lo que se mueve está vivo, también la tierra, por su movimiento de generación y alteración, está viva " (11). Si todo está vivo, la vida en su movilidad intrínseca crece y decrece. Es la única vida que dimana de un solo principio, de la causa infinita que, en su no finitud, en su no límite, excede lo captable por una percepción sensorial puntual y directa.

Y lo ígneo es metáfora del ser animado y animador (que al animar o iluminar lo otro se autoilumina y vivifica por la unicidad de la realidad misma); metaforización ya crepitante en el lógos heraclíteo, en el fuego artesano estoico. O incluso en la Idea del Bien platónica. Y como Platón

igualaba *per analogiam* la idea suprema con el sol físico, Bruno también se remite al *Asclepio*, 29, de la tradición hermética para avalar que el sol material es acción visible que ilumina y da vida, por la "divinidad y santidad" de toda su luz. Y por su palpitar como "dios segundo". Bruno adhiere así al heliocentrismo copernicano ( que desplaza al anterior geocentrismo aristotélico-ptolemaico) no esencialmente por la vía experimental, por un pensar científico-matemático, sino por la exaltación de una religión solar-hermética. Sin embargo, el sol físico, como expresión observable de una verdad superior se armoniza con la astronomía del autor de *De revolutionibus orbium caelestium*. Y eso porque en el Renacimiento se unen, y no separan, la condición mítica simbólica de los astros, del cielo y el universo en general, con la indagación matemático-racional de las insipientes ciencias naturales. Es la unión, en la cultura mágico-racional renacentista, de Atenas (con sus tejidos de razonamientos y observación empírica ante el orden natural), y Alejandría (cuna del hermetismo, urbe cosmopolita y nodal de la era helenística).

El sol visible ( y por extensión el cielo) es apertura a una comprensión universal. Por la remisión a lo celeste, el hombre como microcosmos se abre al macrocosmos. El cielo, las estrellas, los planetas, las constelaciones (como en todo momento del simbolismo tradicional, desde el chamanismo hasta el

hermetismo) constituyen el *locus* arquetípico de lo eterno, de la verdad en su pináculo.

Y el hombre entregado a su potencial identificación con lo divino debe purificarse mediante la elevación moral. En la *Expulsión...*, esta ascesis es efecto de los influjos celestes. En el Renacimiento de lo hermético y neoplatónico aunados, lo real reposa en una organización triangular: 1) lo real supraceleste, numinoso, eterno. Aquí palpita la religión astral platónica del *Timeo* (12); 2) el orden matemático o celeste; 3) lo sublunar, el mundo terrestre, y el tiempo del nacimiento, la generación, del crecimiento y destrucción.

De lo supraceleste divino participa el hombre por el intelecto; de lo sublunar recibe su cuerpo; de lo universal celeste acumula la influencia de los astros entre los pliegues de su constitución psíquica y moral.

En la *Expulsión...* las constelaciones, los planetas, el cielo observable, contamina al hombre con el vicio. Los vicios, de origen celeste, son la "bestia triunfante" que sólo es expulsada desde una previa reforma del cielo que augura una ulterior transformación antropológica. La asamblea de los dioses olímpicos, encabezados por Júpiter, auspicia la purificación. Cada dios es una facultad del alma, cada dios regentea una particular reforma del alma. En el

hombre se proyecta el orden cósmico. Por eso, la revolución ética de los dioses repercute, por simpatía o empatía, en la psique humana. Los dioses que contribuyen a esta mutación pertenecen a una larga tradición que antecede a Bruno (13).

El alma se reforma por influjo de las divinidades. "Las virtudes y potencias del alma acuden a secundar la obra y el acto de todo cuanto por justo, bueno y verdadero define, la luz eficiente (es decir Júpiter), la cual endereza el sentido, el intelecto, el discurso, la memoria, el amor, la facultad concupiscible, irascible, la sindéresis (la capacidad para juzgar rectamente), la elección de la voluntad; facultades significadas por Mercurio, Palas, Diana, Cupido, Venus, Marte, Momo, Júpiter y otros númenes" (14).

En el Renacimiento fulge un hombre que se autorrealiza gradualmente, que se glorifica lentamente desde el *Discurso sobre la condición humana* de Pico della Mirandola. Pero el ala humana que se alza hacia mejores alturas no supone aún la total autosuficiencia del ego. Por eso, el hombre de la reforma moral bruniana no desdeña la guía superior de fuerzas sobrehumanas universales, simbólicamente tiznadas de un simbolismo hermético-astrológico. En la conciencia abierta a la moral celeste el hombre se fortalece por la empresa ética de expulsar dentro de sí la vieja "bestia triunfante" del

vicio. Por la acción de un rayo estelar, magnificente y purificador, relucen las gemas de las virtudes posibles en el camino del hombre, un pequeño dios terrestre.

V

La elevación del mamífero dotado de la facultad pensante no ocurre en Bruno por la fe. Por eso su crítica mordaz contra la exaltación protestante de la fe en desmedro de las obras. El justo se salvará por la fe, repetía Lutero. Pero, para el Nolano, el hombre sólo brillará por la elevación hacia un infinito vital, y por su acción terrenal, por la vehemencia del que trabaja en pos del bien común y que, muchas veces, es explotado por los inútiles, por los que duermen en la holgazanería.

Bruno defiende la unión de las manos y del intelecto (que piensa y experimenta la infinidad). Las manos, recuperadas en su dignidad, son las que construyen obras y acciones edificantes.

El librepensador itálico se opone a una fauna humana que rinde culto a la "santa asnidad", como luego lo hará Goya a través de sus célebres grabados de los *Caprichos*, en 1799.

Asnos son los frailes ignorantes, perezosos, de los conventos napolitanos que el Nolano conoció en su juventud; asnos son lo que niegan el valor sagrado de lo natural y no trabajan; asnos son lo que no ejercen la libertad y, por lo tanto, no piensan. Sólo repiten la tradición, la autoridad. Sólo creen. Se refugian en la fe como pasividad autoconsolatoria, no como eruptivo acto de exploración o veneración del misterio divino. Asnos son los que renuncian al pensamiento propio. Porque: "...detuvieron los pasos, plegaron o negaron los brazos, cerraron los ojos, suprimieron toda atención y examen propios, reprobaron cualquier pensamiento humano, renegaron de todo sentimiento natural y, al fin, se mantuvieron asnos" (15).

Asnos son los sacerdotes de las religiones reveladas, que sólo repiten lo que escuchan: "Nuestros divinos asnos, privados del propio pensamiento y afecto, entienden únicamente lo que a los orejas soplan las revelaciones, o los dioses y sus vicarios. Y por consiguiente, no saben gobernarse más que con las leyes que proceden de aquellos" (16).

Y asnos son los peripatéticos, los gramáticos y lógicos, de raíz escolástica que idealizan al Aristóteles lógico. Ellos son los orfebres de selváticas retóricas vacías, pulpos de abstracción presuntuosa, que se separan de la veneración del universo real.

La actitud bruniana contra la asnidad atraviesa dos caminos de expresión: por un lado un discurso dirigido a las universidades, las academias, a los intelectos aguzados para la comprensión y valoración de argumentos de sutil dialéctica pincelados desde la física o la filosofía natural. Y, por otro lado, la escritura destinada a un público más vasto que incluye intelectuales no universitarios y hombres de acción, ávidos de saber. A ellos se dirige el Nolano con sus diálogos italianos, con la amenidad del recurso literario de lo dialógico, o con poemas en prosa cercanos, muchas veces, a lo propagandístico, a las liviandades hilarantes, pero también pedagógicas, de la comedia.

Bruno como libre pensador. Como enemigo de toda pasividad sin pensamiento, de toda comodidad dogmática. El pensador que galopa en corceles de libertad especulativa, y en el que la huella de Erasmo, como precursor de un libre pensar humanista (el Erasmo del *Elogio de la locura*) es determinante. Es el Bruno que anticipa la posterior desinhibición cartesiana respecto a la tradición. Del Descartes de las *Meditaciones metafísicas* (1641); del Descartes, que, para aprehender una verdad segura, fragua un método provisional, el de la duda metódica, que primero quiebra los tobillos de las verdades heredadas. Cuyos gritos son pobres murmullos de lo que ya no es



comprendido ni vivido.

## VI

El Renacimiento no es sólo, como en la tónica clásica, el renacer del arte griego o la filosofía antigua, o de la ética estoica. Lo que renace también, con gran impulso, son las ciencias ocultas como reacción contra el racionalismo escolástico.

La filosofía (como disciplina organizada, académica) hoy es saber conceptual que no incide de manera manifiesta en la naturaleza o en la producción de hechos sociales. Y el filósofo es cultor de un intelecto autocontenido, sin incidencia sobre la dimensión emocional o física de su propio cuerpo. En el Renacimiento, la filosofía espolvoreada por los saberes mágicos, que eclosionan desde un ancestral esoterismo, sitúa su ambición más alta en una pretensión de comunicación con las fuerzas naturales, con los vínculos que entretejen la pluralidad de los seres. La filosofía, cuando se muta en acción nutrida por la recepción de fuerzas universales, regresa al hombre originario, que comprende la dualidad entre lo visible y lo invisible, entre lo manifiesto y lo no manifestado. El hombre que se adentra en lo oculto

participa en la dimensión velada de las energías sutiles. Es entonces mago u hombre esencial. Marsilio Ficino introduce originalmente la perspectiva mágica mediante el *De vita coelitus comparanda* (1489). Su principio cardinal es que el Alma del Mundo se concentra en el Sol. Su influencia se difunde al universo entero y sus partes mediante un vínculo comunicante: la *quinta essentia* (el éter, el *pneuma*). Desde una correspondencia analógica el alma humana se concentra en el corazón (equivalente simbólico de lo solar), e ingresa en el cuerpo por el espíritu. La *quinta essentia* es el medio sutil que une e integra; es intermediaria entre el alma y el cuerpo del mundo. Magos y astrólogos buscan orientar hacia sí las fuerzas de los "bienes del cielo". La recepción de los rayos estelares fortalece el espíritu individual. Así el hombre debe atraer los flujos celestes. Los demonios serán intermediarios indispensables para la vinculación o comunicación entre la parte humana y el todo cósmico.

La demonomagia como tal fue impelida por el abad Thithemius de Würzburg. El camino ficiniano y thithemiano confluyen en los tres primeros libros de la *Occulta philosophia* de Agrippa. Estos antecedentes, junto con la obra de Alberto Magno, configuran una triangularidad especialmente influyente en la magia vinculante bruniana.

La acción vinculante del mago sobre el mundo y los seres también es hurgada por al-Kindi y su teoría de las radiaciones invisibles. Todo sitio del universo y de lo pequeño genera una radiación que centellea en todo lugar del espacio. El hombre y sus "emociones psíquicas" (como sufrimiento, miedo, esperanza) irradian e introducen cambios en la materialidad precedente del microcosmos. En este proceso se libera el *spiritus imaginarius*, la facultad de la imaginación, capaz de preconcebir una cosa mediante la potencia de las imágenes. La fe o deseo es determinante para la cristalización del logro mágico. Si el hombre, devenido mago, "ha juzgado la cosa digna de su deseo, desea largamente los accidentes gracias a los cuales, según la opinión que se ha hecho, la cosa puede existir en acto" (17). Por lo que "sin duda, el primer y principal accidente necesario para la generación de una cosa mediante el modelo de la imagen mental, es el deseo del hombre que imagina que la cosa puede realizarse" (18).

El *vinculum* que en Bruno es el *vinculum cupidinis*, vínculo libidinal o erótico tiene en la fantasía (nutrida por la fuerza imaginante) su principal pulsión genésica: "La fantasía es verdadera, actúa realmente y puede ejercer realmente una fuerza sobre el objeto" (19).

La filosofía de los diálogos italianos de Bruno preanuncia la recuperación

de la magia y del arte mnemónico. En el comienzo de su tratado *Sobre Magia*, Bruno distingue nueve tipos de magia (20). El mago es sabio "como eran los *trimegistos* en Egipto, los *druidas* en la Galia, los *gymnosofistas* en la India, los cabalistas entre los hebreos, los magos en Persia desde Zoroastro, y *sophi* en Grecia, los sapientes entre los latinos" (21).

La magia demanda la invocación de los demonios, que no deben ser confundidos con su lugar negativo en la cosmovisión cristiana. Diablos o demonios entre los griegos tenían una connotación divina. Eran seres intermediarios entre los hombres y los dioses. Un ejemplo de esta función mediadora es la creación de este mundo en el *Timeo* platónico a través del demiurgo que ordena el caos y da existencia al universo material mediante la proyección de las Ideas contempladas sobre un material caótico preexistente. Cierta interpretación gnóstica y platónica-cristiana piensa la creación material como defecto; pero, en realidad, lo material es posible senda de vestigios hacia la fuerza creadora originaria.

Lo demoníaco, así, libre de su infusión de negatividad en el cristianismo, es benéfico medio de intermediación entre los diversos niveles de realidad. Desde la visión de raíz helénica, los demonios son esencialmente inteligencias ocultas, espíritus sutiles. Los demonios *hacen ver* lo oculto. Sus

cuerpos son el éter y el fuego. Por su sutileza, y su poder de animación, su volatilidad cuasi inmaterial y velocidad, los demonios son medios o instrumentos para los vínculos. La magia es el arte que genera los vínculos de unión de fuerzas e individuos. Uniones que actúan sobre el trasfondo de la estructura tripartita hermética-neoplatónica.

El universo es ya unidad. Ya todo está ligado en él. Por eso ya es operación o realidad mágica. El *medium* demoníaco a invocar es el que une y vincula. Y el gran demonio vinculante es el amor, el eros. La magia erótica. La relación eros-magia había sido ya entrevista por Ficino (22). El amor es eros mágico, es *daemon magnus*. Porque:

"Amor es aquello por cuya virtud todas las cosas son producidas, y está en todas las cosas....mueve lo torpe, vivifica lo muerto, hace que las cosas inferiores, llevándolas con su furor divino, recorran la región supraceleste. Por su ministerio las almas son retenidas en los cuerpos, con su guía se elevan a la contemplación, con su vuelo, superadas las trabas de la naturaleza, copulan con Dios...Pues la necesidad, que por encima de todo salta, sólo al amor obedece" (23).

Todo así es texto-red, extensión ligada, el *pneuma* universal donde los

múltiples detalles y particularidades son ligadas.

Amor es lo que mantiene unido, lo que integra. La discordia es lo que disgrega. Des-une. La continuidad vinculante de los seres es el eros-magia que convierte al universo natural en expresión de un acto mágico: "gracias al eros, y debido a él, la naturaleza entera se transforma en una gran maga" (24).

La unión de los tres mundos, el atar o ligar estas partes amenazadas de separación, es obra del erotismo mágico que revincula los aparentes opuestos (representados simbólicamente por diversas exteriorizaciones: macho-hembra, espíritu-materia, lo infinito-finito).

El mago ejerce su fusión amorosa erótica de unión de los tres mundos. Su intervención en la cura mágica de la enfermedad es un ejemplo de esta dinámica. Para curar a un enfermo afectado por una gripe por ejemplo, el mago vinculará al paciente con la salud de la vida plena, sin disturbio, del mundo celeste (primer nivel). También deberá invocar al mundo celeste matemático (segundo nivel). Y esto porque la eficacia de la medicina, como agente físico y terapéutico, responde al ritmo, a un número de las cantidades y tiempos de aplicación de la pócima medicinal. La enfermedad no concluye en la superación de un cuadro sintomatológico, en la inhibición de los efectos de una patología declarada y detectable. Lo enfermo, para la mentalidad

mágica, es desprendimiento, desgarro, desacomodamiento del hombre respecto al universo, al *pneuma* único y vivificante. La salud re-vincula con la fuerza perdida. La curación de la enfermedad revela que todo puede ser vinculado porque de hecho todo es una inter-vinculación universal apriorística. Pero la no conciencia de esta unidad relacional es en la práctica disolución o fractura del tejido de las conexiones universales. Ante la ruptura de la polifonía vincular del universo ligado actúa el eros mágico que re-vincula, y que fluye según un circuito descendente y ascendente bajo el modelo simbólico de la escala, presente ya en Plotino, Lulio y Pico.

En el impulso descendente, la fuerza única recorre un red de vínculos que liga a dios con los dioses, los dioses con los astros (cuerpos celestes), y éstos con los demonios, de libre presencia y desplazamiento en el mundo astral. Y que luego influyen en los sentidos y en el alma, en la unidad psicofísica del hombre. Pero este descenso por los tejidos que vinculan lo alto con lo bajo, permiten luego que el alma remonte la cadena vincular y ascendente hacia la universalidad henchida de sentido y luminosidad. Porque luego del descenso de las fuerzas supracelestes: "el animal asciende por el alma a los sentidos...por éstos a los demonios, por éstos a los astros, por ellos a los dioses incorpóreos o de sustancia o corporeidad etérea, por éstos al alma del mundo o espíritu del universo, por éste a la contemplación de la unidad

simplicísima óptima máxima incorpórea, absoluta, autosuficiente" (25).

El ascenso mismo del alma centellea en la trama de vínculos, mágicamente entrelazados, que componen la escala ascensional. El mago preserva este saber de la religación del alma-cuerpo con las intensidades del *pneuma* universal.

*La Rama dorada* del antropólogo Sir James Frazer es una obra superada en cuanto a su interpretación del mundo mítico, atravesado por la ideología decimonónica de la superioridad colonialista europea y su cultura científico-racional. Pero conserva un pleno valor como vasto ordenamiento de información documental sobre fundamentales estructuras simbólicas-míticas del universo arcaico. Y además sus capítulos dedicados exclusivamente a la magia (26), siguen siendo tal vez esenciales en cuanto a una presentación de los núcleos centrales del pensamiento y la acción mágicas. La magia, más allá de sus variantes y técnicas principales, siempre es acción que, por la apelación a leyes ocultas de la naturaleza, cristaliza acciones vinculantes entre el mago y las fuerzas e individuos. La distancia física no es obstáculo para este accionar vinculante.

Umberto Eco, en un fecundo artículo sobre el pensamiento hermético-renacentista (27), contrapone el pensar latino y el del laberinto del



renacimiento mágico. Lo latino medieval, síntesis de romanidad, aristotelismo y cristianismo, organiza el mundo según estrictos límites, y sustancias individuales de clara identidad no confundibles entre sí. En el específico *modus cogitandi* latino impera el orden, las fronteras, el límite. Dios, según la expresión agustiniana, hizo el mundo según *numerus, pondus et mensura*. Y en este *ordo universalis*, cada cosa es singular. Nunca se desdobra o ramifica en sentidos diversos. Cada identidad se subordina al principio de no contradicción aristotélico, y su posicionamiento tautológico por lo que algo es sólo idéntico a sí mismo. Y no puede metamorfosearse, así, en un conjunto de multiplicidades. Esto a su vez determina un existir en la contigüidad, en la separación sin confusión, entrelazamiento o vinculación entre las cosas. El pensar latino tomista ordena. Singulariza. Separa. Y preserva ese orden de sustancias y continuidades. Es unívoco, racional, y no simbólico. Por el contrario, el pensar hermético afiebra cada cosa con una identidad múltiple. Es identidad dotada de varias significaciones paralelas, y toda presencia individual se entreteje con un gran tejido universal mediante "una red de similitudes y de simpatías cósmicas". Para el *corpus hermeticum* todo es uno. Pero el concepto de unidad no es generalización o abstracción vacua, sino generatividad incesante de pluralidades (de multisignificaciones), que se vinculan (mágicamente) entre sí. No es esto o lo otro, sin una tercera

posibilidad de existencia (el tercer excluido). Como Bruno y todo el imaginario cósmico mágico del Renacimiento, un solo ardor exalta la diversidad en una gran y continua compenetración erótica y universal.

## VII

El eros es mágico. Pero también en Bruno es heroico. En *Deglici eroici furori*, Bruno vuela con el plumaje llameante del que medita en los "heroicos furores", en la furia deseante del alma que se lanza, desde peñascos toscos, hacia los superiores vértices de lo bello, lo perfecto y el horror. El amor, en la tradición popular produce cegueras, que vacían ojos antes abiertos. Pero el amor sólo enceguece circunstancialmente por la aproximación a la altura en la que erupciona lo iluminante. Y en el encuentro con esa luz el amor "ilustra" a un intelecto antes privado de entendimiento. El amor recupera lo paradisiaco. Y la intelección y la volición se engrandecen engrandeciendo lo amado.

El amor se diversifica en un arrebató triple: el amor por lo corporal como peldaño hacia la elevación. Como en el *Symposium* platónico. Pero la belleza corporal no es necesariamente promontorio de partida que luego de ser

abandonado nunca debe ser apreciado nuevamente por la progresiva ascensión al resplandor de la cumbre. Hacia la Venus Urania. Lo bello corpóreo es lugar sin trascendencia sólo si el amor se pierde en lo carnal sin hambre estelar, sin fervor de absoluto. El amor, en su segundo gesto, puede ser lo que se ciñe al dulce conversar con la mujer loada, al deleite de la proximidad y el encuentro cortés con la amada. El tercer amor rompe toda inhibición que impida la "concupiscencia del tocar". La pasión física que penetra en la amada también puede ser acto espiritual.

El amor heroico abraza. Derrama. Esparce. Extiende al hombre antes sofocado en el redil pequeño hacia el gran espacio (que es lo infinito que contiene), hacia el secreto que se recluye en cavernas no imaginables. El heroico furor del Amor, mediante un traspasar emblemas e imágenes simbólicas, fortalece el camino del alma hacia melenas de estrellas, hacia el misterio de la naturaleza de los dioses, y de la Mujer amada.

Y el Amor es alabanza de lo amado. El alabar, el decir con emoción lírica, como en el cancionero trovadoresco y cortés, en la poética erótica sufí, en la veneración de Beatriz por Dante, o en el *epos* homérico o escandinavo que exalta las pruebas heroicas. La palabra inspiradora, expansiva, quemante, viene de Mercurio Trimegisto. Y lo buscado, el contacto con la gran plenitud,

de la Señora del Amor. El verbo de la alabanza recuerda lo amado. Por eso, una escritura encantada preserva la inmortalidad de los héroes del campo de batalla. O recuerda a las mujeres cuya belleza destruyen la ignorancia. Y sólo cuando esa ignorancia desaparece, irrumpe el mar de una embriaguez superior.

En su peregrinación, el sujeto del furor heroico descubre la verdad. Es el Acteón, el cazador que, en lo secreto del bosque, descubre y espía a la Diana bella, desnuda. La Diosa escondida. Para absorber el calor de esa contemplación se debe deshacer todo lo cerrado, toda individualidad que se recluye en sí misma sin abrirse a la verdad que se desborda. La diosa, la verdad descubierta, es la mística atracción de lo femenino que guía al espíritu hacia el gran abismo radiante.

Los lebreles, los perros de caza de la diosa se vuelven sobre el cazador. Y el cazador se convierte entonces en presa. Y lo despedazan los perros para abrir sus miembros antes cerrados. Y así, desde lo que se abre, el cazador transformado ama más libremente la gran fuerza amada.

Pero en el camino conciente hacia el encuentro con lo amado nunca hay un desvanecerse o perderse en la totalidad contemplada. La actividad del sujeto es la que le permite ser alcanzado, "cazado" y transformado. Por lo que la

suprema contemplación de la que habla Bruno debe ser promovida " 'por un estímulo interno y fervor natural' en el cual (dice) los sentidos aguzados por el amor a la verdad, por el fuego del deseo y el soplo de intención, juntos con la luz racional encendida por el fósforo de la facultad cogitativa, llegan a mostrar toda la sagrada 'excelencia de su propia humanidad'. Y esta afirmación de la actividad interior del sujeto se opone explícitamente a la pasiva recepción del espíritu divino descrita por Filón, en la cual (dice Bruno) el hombre que, sin saberlo, sirve de receptáculo a la divinidad, es como 'el asno que lleva los sacramentos' " (27). Así lo infinito puede ser contemplado y absorbido por una gradual búsqueda. Una progresiva caza. Porque no puede "nuestra potencia intelectual aprehender el infinito, sino en proceso discursivo, desde el infinito perseguimiento que tiene razón de cierto movimiento metafísico" (29).

El furor, los fuegos interiores, los heroicos furores, al fraguar la heroicidad poética (sublimación acaso del héroe guerrero), se lanza con fortaleza quemante hacia los umbrales, y el centro esquivo, de lo que el hombre moderno (el de la cobardía sin furores del eros, sin el furor por lo secreto) no puede llamar lo divino. Lo justo. Lo verdadero. Ese hombre que ya no puede encontrar a la mujer que se toca para penetrar en ella. Como si fuera un

templo. Que se abre, aunque sea parcialmente, al misterio del volcán.

## VIII

La memoria en el Renacimiento debe ser comprendida en un contexto mágico. En su comentario sobre el tratado de Aristóteles *De memoria et reminiscencia*, Santo Tomás enfatiza la mayor facilidad para la memorización de las imágenes por su carácter sensorial inmediato, distinto de las proposiciones abstractas. Las sucesiones de conceptos necesitan una mediación fantástica (es decir visual) para su mejor retención. Las reglas que favorecen esta fijación brotan del arte mnemónico. F. A. Yates reconstruye su *modus operandi* en su famosa obra *El arte de la memoria* (30), y explora las vastas relaciones entre el hermetismo y Bruno en su también clásica *Giordano Bruno and the hermetic tradition* (31).

La memoria fantástica apela a las imágenes que proceden de la facultad imaginativa. Imágenes que imprimen en el alma el recuerdo del concepto, la idea, el discurso. Un lugar físico especial puede ser elegido para una superposición de lo visual y lo conceptual que provocan un efecto memorizante. En sitios libres de la dispersión mundanal (una iglesia, una

casa, un palacio abandonado, un cementerio), las partes de esos lugares sirven de soporte o receptáculo visual para la memorización de una secuencia discursiva, de una serie de proposiciones. Pero el recuerdo no depende exclusivamente de un soporte material; puede brotar directamente de la libertad imaginante.

El fantasma (la imagen) es anterior a la palabra. Y ésta retiene el significado abstracto de las palabras. El perfil débil de la memoria es su reducción a lo utilitario, a una conservación pragmática de información. Pero la memoria en su dimensión plena o arquetípica es receptáculo que conserva y retiene los frutos de la actividad intelectual y cognoscitiva. En el arte mnemónico, los contenidos de la idealidad o intelectualidad del alma son traducidas por el lenguaje visual de las imágenes para su mejor captación y reiteración. Y en este arte sopla con fuerza una valorización ardiente de los jeroglíficos egipcios como modelo que expresa y retiene un significado conceptual desde el primado de lo visual-figurativo. Entusiasmado, Ficino recupera la lengua arcana egipcia. Sus seguidores, como Giulio Camillo, avanzan hasta la creación de un "teatro de la memoria celestial", en el que, mediante figuras, los contenidos espirituales se hacen visibles en un espacio teatral.

El arte de la memoria renacentista es en realidad la continuidad de una larga historia precedente. El origen de esta peculiar práctica se halla en Simónides de Ceos quien "infirió que, para bien recordar, lo mejor era retener en la memoria un bien dispuesto conjunto de lugares, donde se alojan las imágenes de las cosas, o de las palabras en su caso, que se tuvieran que memorizar" (32).

La jeroglífica egipcia destilaba el aura prestigiosa de una tradición ahíta de misterio. Su recuperación entusiasta por los círculos herméticos es parte de una respuesta a la potencia memorizante debilitada ya por la proliferación del libro impreso, y de la escritura alfabética que sustituye la memoria como juego y poder de la mente por una pasiva remisión al texto escrito. La memoria desde la imagen también es asaeteada por la lógica de Petrus Ramus, quien exalta lo "analítico", lo "dialéctico" en desmedro de las imágenes (de las *formae*, las *notae*, *simulachra*). La fascinación neoplatónica y hermética subsiste en el Renacimiento italiano (en Venecia, en Florencia). Y además los jeroglíficos simbolizan lo divino mediante "figuras enteras" y simples. Según Plotino: "los sacerdotes egipcios, para simbolizar los misterios divinos, no utilizaban caracteres minúsculos sino figuras enteras de hierbas, árboles, animales, porque está claro que el conocimiento que dios tiene de las cosas no asume la forma de imaginaciones múltiples, refiriéndose



a las cosas, sino la forma simple y estable"(33).

El mundo inteligible se revela mediante las *figurae*, personajes visuales que se brindan a un ojo espiritual, y que encienden una *visio spiritalis*. Estas imágenes fantasmáticas danzan como una "broma seria", y como libre, intenso y asiduo juego (*iocari serio et studiosissime ludere*), que permite la revelación y memoria de lo espiritual. Pero, a la vez, la memoria fantástica es disfraz que impide al profano el acceso al *oculus mentis*, al órgano que permite la visión interna de la verdad velada.

En *Sobre la magia*, Bruno destaca que las inteligencias ocultas sólo se comunican entre sí o en los hombres mediante imágenes que se imprimen en la mente como una figura lo hace en un espejo, en un ojo. Nuevamente el significado intelectual o espiritual es revelado por el vehículo superior de las imágenes. Y en Bruno también, el lenguaje visual y mnemotécnico fundamental es la lengua egipcia jeroglífica. El que invoca las fuerzas divinas nunca se imbuirá de ellas por ningún "discurso elaborado" sino por las letras egipcias que "se llaman jeroglíficos o caracteres sacros, los cuales, según cada cosa que se hubiese de designar, tenían ciertas imágenes sacadas de las cosas de la naturaleza, o de sus partes. Y ocurría que esas escrituras y voces eran de tal suerte que en ellas los egipcios captaban los discursos de los

dioses para la ejecución de las maravillas" (34).

Pero luego, como lo refiere el mito platónico de la invención de la escritura por Theut en el *Fedro* platónico (35), las letras reducidas a su valor fonético, sin una proyección simbólica visual, se convierten en los trastos de una palabra muerta. El signo es exangüe sin la potencia estimulante de la memoria de las imágenes que se vinculan entre sí y abren el ojo de la visión interior. Bajo el idealizado precedente de la jeroglífica egipcia, Bruno busca crear una lengua superior que abra plenamente la conciencia al círculo de los dioses, a las más potentes y misteriosas fuerzas que atraviesan la naturaleza. Esta lengua no deriva del hebreo (como lo suponían los cabalistas o Pico) sino de la lengua hermética-jeroglífica egipcia. Por eso Bruno vincula la antigua lengua egipcia con el cultivo del arte de la memoria, con los anillos amplios de sus imágenes que contienen "signos, sellos, figuras, caracteres, gestos". Sólo ésta es la "lengua de los dioses", que permiten la comunicación con los númenes.

Y el arte de la memoria bruniana tiene su cenit en su última obra publicada *De imaginum signorum et idearum compositione*.

El *De imaginum* de Bruno. Aquí Bruno imagina una "mente artificial", nueva, reformada, concebida como una ciudad inserta en una figura cuadrada

(remisión a lo terrestre, y toda ella sembrada por atrios y campos, donde en cada lugar vive algún dios, o un mito).

La ciudad cuadrada está rodeada por una gran circunferencia. Por la bóveda celeste. Luego, en su segundo libro, Bruno incursiona entre los "doce príncipes" o los doce dioses que inoculan sus beneficios celestes sobre el mundo sublunar, terrestre y humano. La apertura a sus poderes es mediatizada por ciento cincuenta imágenes que se engarzan en la esfera celestial, y que el ojo y la tierra pueden descifrar o leer. La memoria recuerda y repite el significado de esa proliferación de imágenes simbólicas. La mente humana así late *dentro* de la sustancia divina universal. El conocimiento o gnosis es así por un visible calidoscopio de figuras simbólicas, que permiten a un ojo sutil, interior, ver lo que antes se escondía tras portales impenetrables. En ese ojo que recibe las imágenes-puentes acontece el encuentro con la lejanía divina. Por los *locus* que contienen las imágenes, el sujeto que refleja esas figuras accede a la memoria y recuerdo de lo supraceleste. El *subjetus memoriae* es así conciencia, por la excitación visual, que se abre a lo universal y sus fuerzas sutiles.

El párpado cristalino, que refleja y absorbe el lenguaje visual imaginativo de la región superior, entroniza al ojo como órgano perceptivo fundamental,

en desmedro del oído. Lo mismo ocurre en el arte renacentista, desde León Batista Alberti, hasta Durero o Leonardo (36).

Pero hablar de la primacía de lo visual es también aludir a la potencia des-ocultante de la luz. La luz ilumina los entes, las mixturas objetuales, las lianas de cosas múltiples. Pero no *es* a su vez forma o ente. Es lo sutil expansivo, un resplandor que no se ciñe a ninguna forma. La luz es medio de lo visual. Es lo que ilumina las formas-imágenes, que ponen en acto la memoria espiritual. Y la luz es lo que des-oculta la potencia originaria infinita que crea la finitud, que sólo en su apariencia es limitada. Porque siempre es atravesada y contenida por el río de la pulsión única, ilimitada.

En el arte mnemónico bruniano, la imagen simbólica, como en el romanticismo decimonónico, como en la imagen heteróclita surreal, como en la visión hipnagógica de Stan Brakhage, como en la pictórica de Malevich, Kandinsky o Barret Newman, es puente. Puente entre las tardes humanas, siempre apuñaladas por el ocaso, que extiende la piel humana.

Hasta la distancia que no concluye.

Y que entusiasma.

## IX

Muchas veces, la noción de legado engaña. Sugiere la continuidad de una obra por su prestigio cultural, o por la investigación o ponderación erudita de la misma. Pero el legado dibuja sus embelecocos. Confunde. Miente. Lo que se lega es, en algunas ocasiones, un bien debilitado, exánime, una ausencia que señala lo no realizado. Koyré, Yates, Cassirer en su *Individuo y cosmos en el Renacimiento*, dan por sentada la consumación exitosa del legado cosmológico bruniano, el salto rampante y felino definitivo, que conduce luego hacia las leyes del universo infinito newtoniano. Sin embargo, la conciencia humana quizá hoy se asfixia más que nunca en un encierro que finitiza lo infinito.

La magia erótica cósmica bruniana dice lo que Sade no podrá luego decir: el amor como gran fuerza erótica demoníaca que se re-liga con la naturaleza como productividad sin extenuación.

La memoria en Bruno conserva las imágenes, que pertenecen a una gran enciclopedia visual por la que el sujeto se reenciende al acumular fuerzas divinas. La imaginación es la verdadera elevación de la potencia cognoscitiva. Algo que ya Paracelso había anticipado. Es la flecha exploradora de una potencia superior, divina, no humana. El ascenso es

también estimulado por la arquetípica imagen de la escala que recorre la gradación tripartita de la realidad según la tónica hermético-neoplatónica (lo supraceleste, lo celeste y sublunar); escala sobre la que Francesco Giorgi, en la Venecia del siglo XVI, también había especulado en su *De harmonia mundi* (1525).

La memoria puede ser también recuerdo de la historia como larga cadena de vejaciones, remembranzas del ultraje. Pero la memoria de la barbarización no exorciza por sí sola la violencia destructora. Por el contrario, apabulla con la repetición del dolor y el quejido. O la memoria es la banalización de una educación de cantidades. Es una sedimentación de *quantums* de información divorciados de todo crecimiento real de la conciencia.

En ninguna de estas gimnasias memorísticas el hombre hace estallar la máscara que nubla sus ojos y aprisiona su cuerpo. El hermético arte mnemónico bruniano destruye esa máscara (o intenta hacerlo). Pero desde un legado aún realizado.

La especulación bruniana abre a lo infinito; la magia erótica descubre los vínculos que integran y las invocaciones que atraen fuerzas universales. Su disciplina de la memoria despliega imágenes que recuerdan, preservan, y también convocan poderes superiores que pueden visitar la conciencia. El

heroico furor alimenta la fogosidad del amor que busca reunirse con lo más elevado. Pero el conocer en Bruno nunca puede renunciar plenamente a una áspera ráfaga que silba en la historia occidental, desde el presocrático Parménides, la filosofía clásica griega, el estoicismo, hasta la teología positiva escolástica, o la dialéctica hegeliana. Ráfaga de aire brusco que exhala la ilusión de una caza, una camino gradual hacia la verdad y el perfeccionamiento. Aunque el cazador Acteón sea destrozado, lo que ilumina su transformación es resultado de una actitud conquistadora. Este avanzar progresivo no es el de la estricta asepsia racional y metódica cartesiana posterior. Es un avanzar argumental y lógico y, a la vez, simbólico, visual. El nolano podrá admitir que lo verdadero es misterio. Pero también la imagería que presenta la verdad (por estampas, sellos, figuras, símbolos) no evita la suposición de que lo verdadero se mostrará en una cumbre luego de un perfeccionamiento creciente. Pero quizá, no hay camino gradual hacia la verdad. Tal vez es ilusoria toda planificación de una caza progresiva de lo verdadero. Acaso, como lo entrevió la teología negativa o el zen, la fuerza sin rostro que hace arder las estrellas, las ágatas, y los seres y sus sombras, sólo irrumpe como repetido estallido, fuera de toda marcha progresiva hacia un gran sentido.

Pero esta voluntad de conocimiento que no termina por disolverse no

desintegra los relumbres de jade del *corpus* bruniano y su legado. Y tampoco disipa lo que se le sustrae...

La filosofía bruniana, filosofía monista, cosmológica, mágica y erótica, filosofía de la imaginación como conocimiento superior habita así en la penumbra de lo sustraído. Lo sustraído, lo ausente de este legado, es la apertura a lo infinito como experiencia (no como idea especulativa, o proyectos no consumados de exploración espacial); lo sustraído es la percepción poética del universo como gran animal mágico, de infinitas rayas entrecruzadas, ligadas, veladamente vinculadas; lo sustraído es la imagen como cristal, humeante, donde se concentran potencias no humanas, ya no percibidas, ni siquiera presentidas.

Por eso el fuego del martirio del Nolano, gran hijo del renacimiento mágico, aún debe transformarse. Para hacer reaparecer en alguna confluencia de los astros y la superficie terrestre, la imaginación y la audacia que recorren la noche. La oscuridad. Las serpientes de la desbordada fuerza infinita. (\*)

(\*) Fuente: Esteban Ierardo, "Giordano Bruno. *La filosofía en la fusión de la cosmología, la magia, el eros y la memoria*", editado aquí de forma original.

Una versión parcial de este ensayo se editará próximamente en Revista *El*



*hilo de Ariadna* N 3, expresión impresa de la página amiga:

[www.elhilodeariadna.org](http://www.elhilodeariadna.org)

Citas:

(1) Giordano Bruno, Sobre le infinito universo y los mundos, en *Giordano Bruno. Mundo, magia, memoria*, Madrid, ed. Biblioteca Nueva, 1997, p. 170

(trad. Ignacio Gómez de Liaño). p.181.

(2) Ibid.

(3) Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, S.XXI Editores, 1992, pp.53-54).

(4) Ibid., p.55.

(5) Ibid.

(6) Giordano Bruno, "Sobre la causa, principio y unidad", en Giordano Bruno, *Mundo, memoria, magia, op.cit.*, 73.

(7) "Puedes ver, pues, como una divinidad simple se encuentra en todas las cosas, como una fecunda naturaleza, madre conservadora del universo

resplandece, según que diversamente se comunica, en objetos diversos, tomando nombres diversos", en Giordano Bruno, "Expulsión de la bestia triunfante", en *G.Bruno, Mundo, memoria..., op.cit.*, p.223.

(8) Ibid.

(9) Ibid.

(10) Ibid, p.212.

(11) Citado en *G.Bruno, Mundo, memoria..., op.cit.*, p.179.

(12) En su *Timeo*, Platón supera la mitología homérica de los dioses antropomórficos homéricos, dominados por las pasiones, vicios, intromisiones de dudosa probidad moral en la Tierra. Y los reconvierte en cuerpos celestes divinos, dechados de perfección y eternidad, siempre móviles en sus órbitas de circularidad perfecta. Los cuerpos celestes se convierten así en la expresión de una teología astral. Al decir de Cumont: "Bajo el supremo Ser eterno, que reúne en sí mismo toda perfección, Platón nos haría tomar a las estrellas por "dioses visibles", animados por él con su propia vida, como manifestación de su poder. Para la mente del reformista, estos dioses celestes, son infinitamente más grandes que los de la religión popular. Esta concepción del gran idealista, a quien la teología del mundo

antiguo e incluso del mundo moderno debe más que a ningún otro pensador, fue desarrollada por sus sucesores, y en sus manos la astronomía llegó a ser casi una ciencia sagrada", en Franz Cumont, *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona, Edicomunicación, 1989, p.41.

(13 "Frances A. Yates sugiere, en *Giordano Bruno y la tradición hermética*, que la idea de la reforma del cielo como reforma del alma se la pudo inspirar a Bruno la lectura de un tratado hermético recogido en la antología de Estobeo. Este tratado, conocido con el nombre de *Koré Kosmou*, es decir; "Hija (o Virgen ) del Mundo", Patrizzi le tradujo con el título de *Minerva Mundi*. En él aparecen tres personajes del *Spaccio*: Isis, Sofía, y Mono, y en él los dioses se reúnen en concilio para decidir una nueva ordenación de las imágenes celestes, ya que de éstas, por simpatía cósmica, depende las cosas del mundo inferior. Frances Yates señala también que en *Minerva Mundi* hay una vena de desparajo lucianesco que es muy abundante y notoria en la *Expulsión*.

"La concepción del *Spaccio* recuerda asimismo el célebre episodio de la 'Asamblea de los dioses' de la *Urania* de Pontano, donde el Eterno reúne en el Empíreo a las inteligencias motrices de las siete esferas- los siete *numina* de los Planetas, junto con sus atributos zodiacales-, a fin de que cooperen en la

gran obra de la Creación. El argumento es, sin duda, reminiscente del pasaje del *Timeo* en el que el Demiurgo o Dios primero encarga a los dioses segundos la creación del Hombre psíquico.

También se puede citar como precedente del *Spaccio* el famoso poema astronómico-didáctico de los *Fenómenos*, de Arato de Soli (siglo IV a. C).

Pero mientras que en éste se cantan los contenidos 'virtuosos' de la constelaciones, en la *Expulsión* éstas representan a los vivos, as causa de los asociaciones mitológicas que les ha adjudicado la tradición", en *G. Bruno, Mundo, memoria..., op.cit*, p.194.

(14) G. Bruno, "Expulsión de la bestia triunfante", en *G. Bruno, Mundo, memoria..., op.cit.*, p.197.

(15) Eugenio Garin, "Giordano Bruno", en *Colección Los hombres de la historia. La historia universal a través de sus protagonistas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1970, p. 11.

(16) Ibid.

(17) Ioan P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999. p.168.

(18) Según al-Kindi: "La fe es la condición esencial para el éxito de su acción

mágica: 'Sin duda, el primero y principal accidente necesario para la generación de una cosa mediante el modelo de la imagen mental es el deseo del hombre que imagina que la cosa puede realizarse", en I.P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, *op.cit.*, pp. 169-170.

(19) I.P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, *op.cit.*, p.141.

(20) Otros tipos de magia son: la magia natural actúa el mago hacedor de maravillas por manipulación de elementos activos y pasivos que provocan reacciones sensibles de los cuerpos; la magia fantasmagórica; la magia matemática; la magia nigromántica, la invocación de los muertos; la magia para encantamientos y maleficios; la magia como adivinación. O la magia *trasnatural*, *metafísica*, o *teurgia* o *teopeya* mediante la que el mago pretendía fabricar dioses de la sinergia de materias, números y conjuros. La manifestación clásica de esta teurgia son las legendarias estatuas hablantes creadas por los sacerdotes egipcios.

(21) G. Bruno, *Mundo, memoria...*, *op.cit*, p.247.

(22) Acerca del encuentro entre magia y eros abierto por Ficino, Culianu manifiesta: "Amor es el nombre que se otorga a la fuerza que asegura la continuidad de la cadena interrumpida de los seres: *pneuma* es nombre que se

otorga a la sustancia común y única que establece entre estos seres una relación mutua. Gracias al eros, y debido a él, la naturaleza entera se transforma en una gran maga", en I.P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, *op.cit.*, pp.129-130.

(23) G. Bruno, *Sigillus Sigillorum*, citado en G. Bruno, *Mundo, memoria...*, *op.cit.*, p.242.

(24) I.P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, *op.cit.*, p. 138.

(25) G. Bruno, *Mundo, memoria...*, *op.cit.*, pp. 252-253.

(26) Ver Sir James Frazer, "Magia simpática" y "Magia y religión", en *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp.33-112.

(27) Umberto Eco, "La línea y el laberinto: las estructuras del pensamiento latino", publicado en *Revista Vuelta*, abril de 1987, pp.18-27.

(28) Rodolfo Mondolfo, "Giordano Bruno", en *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, p. 81.

(29) *Degli eroici furori*, II,353, citado en R. Mondolfo, *Figuras e ideas...*, *op.cit.*, p.83.

(30) Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, 1974.

(31) F.A. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1964.

(32) G. Bruno, *Mundo, memoria...*, *op.cit*, p. 305.

(33) Plotino, *Enéadas*, V, 32, citado en I.P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, *op.cit.*, pp. 67-68.

(34) G. Bruno, *Mundo, memoria...*, *op.cit*, pp. 261-62.

(35) En el *Fedro* platónico, en el párrafo 274E-275 B, frente a Theut, y su entusiasmo por su invención de la escritura, Thamus le replica: "Oh, Theut, excelso inventor de las artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellos el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus

discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, dan la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo", en Platón, *Fedro*, Buenos Aires, Hyspamérica ediciones Argentina, 1983, p, 265. (trad. Luis Gil).

(36) Sobre la superioridad del ojo respecto al oído, es especialmente significativo el precepto 17 de su libro I del *Tratado de la pintura* de Leonardo: "El ojo, que la belleza del universo a los contempladores refleja, es de tanta excelencia que, quien consiente en su pérdida. se priva de la representación de toda de la naturaleza, cuya visión al alma consuela en su humana cárcel, por la gracias de los ojos, el alma se representa todas las dispares cosas de la naturaleza; por ello, quien los pierde, deja a su alma en una oscura prisión, donde la abandona toda esperanza de volver a ver el sol, luz de todo el universo...¿Qué harían esos mismos si tinieblas tales hubieran de ser sus compañeras de por vida? En verdad nadie hay que más quisiera perder el ojo que el odio y el olfato. La pérdida del oído, lleva consigo la pérdida de todas las ciencias que tiene por fin las palabras, pero no basta esto para perder la mundana, belleza, la cual consiste en la superficie de los cuerpos, ya accidentales, ya naturaleza, que en el ojo humano se espejan", en



Leonardo Da Vinci, *Tratado de la pintura*, Madrid, Akal, 1998, p.45.

© Temakel

