

El asiento bajo la sombra: un acercamiento a la imaginación como modo de acceso al Principio en el pensamiento de Giordano Bruno (1548-1600)

Román Molero, Massiel

Pontificia Universidad Católica del Perú

massiel.roman@pucc.edu.pe

Código ORCID: 0000-0001-9620-8989

Resumen: En el primer libro de *De imaginum compositione*, Giordano Bruno menciona que es oficio de la imaginación (*phantasia*), una “contemplación más antigua y propia”, captar a Dios (XIV, nn. 10-15), con lo cual parece reivindicarla frente a la contemplación intelectual (la *theoreîn* griega) como modo de acceso a Dios. Ante esto, el propósito de este trabajo es preguntarse por la manera en que esta afirmación tiene lugar en el particular pensamiento de Bruno. La hipótesis que sostenemos es en que la interpretación bruniana esta afirmación cobra sentido debido a la exaltación atípica que se realiza del universo que *explica* lo que está *complicado* en Dios, y que debemos buscar si hemos de contemplarlo. Para entender por qué, en esa línea, es oficio de una contemplación más propia captar esto a través de la imaginación, planteamos que es el espíritu (*spiritus*) la clave a examinar para aproximarnos a esta compleja conexión entre imaginación, naturaleza y Principio. Así, en primer lugar, esbozaremos la manera en que Bruno plantea al Principio en términos metafísicos y cosmológicos; y, en segundo lugar, examinaremos la manera en que se concibe en el pensamiento del Nolano la facultad imaginativa, para concluir con la figura del maestro de las imágenes, el mago.

Palabras clave: Giordano Bruno; espíritu; naturaleza; vitalismo; magia; imaginación

Abstract: In the first book of *De imaginum compositione*, Giordano Bruno mentions that it is the function of the imagination (*phantasia*), an “older and more proper contemplation”, to grasp God (XIV, nn. 10-15); in saying this, it seems to vindicate it in front of intellectual contemplation (the Greek *theoreîn*) as a way of accessing God. This work aims to ask about the way in which this statement takes place in Bruno’s particular thought. Our hypothesis is that the Brunian interpretation of this statement makes sense due to the atypical exaltation that is made of the universe, which explains what is complicated in God, and that we must look for if we are to contemplate it. To understand why, along these lines, it is the task of a more proper contemplation to capture this through the imagination, we propose the spirit (*spiritus*) as the key to approach this complex connection between imagination, nature and Principle. Hence, firstly, we will sketch the way in which Bruno poses the Principle in metaphysical and cosmological terms; and, secondly, we will examine the way in which the imaginative faculty is conceived in his thought, to conclude with the figure of the master of images, the magician.

Keywords: Giordano Bruno; spirit; nature; vitalism; magic; imagination

I.

En el segundo libro de *De la causa, el principio y el uno*, Dicson, uno de los personajes del diálogo, pregunta por la manera en que podemos conocer al Principio¹: ¿es posible, acaso, conocerlo en sus efectos, esto es, en el universo? Teófilo, quien representa a Giordano Bruno en el diálogo², advierte que la cuestión es ciertamente compleja, puesto que “del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos inferir otra noticia del primer principio y causa que por la vía menos eficaz del vestigio” (Bruno, 2018, p. 80). En ese sentido, “haremos bien, por lo tanto, si nos abstenemos de hablar de un objeto tan elevado” (Bruno, 2018, p. 84). Siguiendo este razonamiento, Dicson llega a la conclusión de que, entonces, nos basta solo con conocer el principio de acuerdo con la Revelación y, por consiguiente, todo intento de buscar una explicación y definición mayor a aquello que sobrepasa nuestra inteligencia será propio de un espíritu rudo. Teófilo, sin embargo, no está de acuerdo con esta conclusión teística: aquellos que se esfuerzan por conocer el principio a partir de sus efectos no son merecedores de reprimenda alguna, sino de alabanza. La pregunta por el principio trascendente, dada su misma trascendencia, no tiene mucho sentido; si, en cambio, consideramos que el Principio, al modo de vestigio, es “o bien es la naturaleza misma o bien reluce en el ámbito y seno de la misma” (Bruno, 2018, p. 86), la pregunta encuentra los límites adecuados. Si a esto sumamos que, en la *Expulsión de la bestia triunfante*, Bruno señala que “la naturaleza no es otra cosa que Dios en las cosas (*natura est Deus in rebus*)” (Soto, 1997, p. 44), pareciera que el Nolano difumina la distancia entre el Principio y el universo, por lo que uno podría preguntarse por la manera en que puede entenderse dicha identificación. De los posibles ángulos en que podría abordarse este complejo punto, quisiéramos solo aproximarnos brevemente a uno de ellos.

Siguiendo a Nicolás de Cusa (1401-1464), Bruno –a través de Teófilo– afirma en *De la Causa* que el Principio es el puro *Possest* (o Potencia Absoluta): en él coinciden la “potencia pasiva” y la “potencia activa”, es decir, la potencia de crear y la potencia de ser hecho³, puesto que una implica a la otra (Bruno, 2018, pp. 160-

1 En Dios coinciden el principio y la causa porque actúa en los seres tanto inmanente como exteriormente, los anima desde lo más profundo, pero es siempre distinto de ellos. Al respecto, véase el libro segundo de *De la causa, el principio y el uno*.

2 Véase Granada, M. A. en Bruno, 2018; Soto Bruna, 1997, p. 34.

3 En la incesante caza que realiza Nicolás de Cusa de la *sapientia* –coincidente con la segunda persona de la Trinidad, el Hijo, o con la Igualdad, como prefiere nombrarla el Cusano– es característico su interés por la búsqueda del nombre menos impropio para nombrar lo innombrable, a Dios.

161). Es decir, como mencionó Bruno en el libro II de *De la causa*, la infinitud del poder de la Causa se corresponde con la infinitud extensiva e intensiva del universo –de lo contrario, ¿cómo podría inferirse del efecto la causa? Y, a su vez, el efecto debe ser necesariamente acorde a la omnipotencia de la causa–, por lo cual este último, eternamente siendo infinito, es y no es todo lo que puede ser (Bruno, 2018, p. 95) –porque es al mismo tiempo particularidades, diferencias, individuos, etc.–, y confirma, así, la virtud y eficacia del principio (2018, p. 161). Pero Bruno no se detiene aquí, sino que afirma además que el Principio “es todo lo que puede ser y él mismo no sería todo, si no pudiera ser todo” (2018, p. 162)⁴, esto es, en Dios coinciden la Potencia y el Acto. A través de este y distintos ejercicios a lo largo de *De la causa*, el Nolano asevera la propuesta Cusana explorada en la *Docta Ignorancia*: Dios es *coincidentia oppositorum*. Beierwaltes (en Soto, 1997, pp. 81-82) nota, a nuestro juicio acertadamente, que Dios y el universo no son estrictamente idénticos, puesto que el segundo depende sin duda alguna del primero y, a su vez, aun si el universo es la *explicatio*⁵ divina, no es Dios: el universo no es un simple despliegue divino. El

Uno de los nombres más originales que propone es el *Possest*, como mezcla de *posse* y *esse*. En líneas generales, según Nicolás, cualquier ser (o criatura) en acto puede ser, esto es, es su posibilidad-de-ser realizada o llevada a cabo actualmente; pero, al mismo tiempo, en la posibilidad-de-ser “está presente” la actualidad porque, sin ella, dicho ser no podría pasar de la potencia al acto. Desde luego, en las criaturas ese “está presente” es fruto de la voluntad de Dios y está en ellas, sin estar físicamente, como fondo de su ser y como *forma formarum*. Podemos utilizar este razonamiento de modo conjetural y simbólico, tal como propone el Cusano, para pensar al Principio: así como dicho razonamiento lo muestra, la posibilidad absoluta no puede preceder a la actualidad ni viceversa (De Cusa, 2008, p. 153). La posibilidad absoluta, la actualidad y la unión de ambas –que procede de ellas para que sean creadas las cosas– siempre son, esto es, son eternas y coincidentes en Dios. Así, Nicolás menciona que “Por eso Dios, al querer revelar un conocimiento de sí mismo, señaló en primer lugar: “Yo” soy “Dios omnipotente”, esto es, soy el acto de toda potencia” (*ibid*, p. 160). Nótese, en todo caso, que la potencia o posibilidad entendida en sentido “absoluto” refiere a todo lo que ha sido, es, y será creado. Pero esto es lo que Dios, en acto, “es”.

4 Y, así, en la *Sombra de las ideas*, Bruno lo confirma: “La luz, la vida, la inteligencia y la unidad primera contienen todas las especies, las perfecciones, las verdades, los números y los grados de las cosas. En consecuencia, lo que en la naturaleza es diferente, contrario y diverso, en ellas es idéntico, congruente y único” (2009, p. 62). En esta afirmación se ve confirmada la perspectiva, a nuestro juicio, de Beierwaltes, a quien citamos en el texto a continuación.

5 Dado que se encontrarán a lo largo de este texto, es necesario comentar brevemente los dos vocablos claves en la metafísica cusana que serán retomados también en el planteamiento del Nolano: *explicatio-complicatio*. La Unidad Inefable comprende todo lo que ha sido, es y será, como forma de aquellas formas (o *forma formarum*), con la salvedad de que las comprende de modo intenso e indistinto. El Infinito envuelve en su simplicidad a todos los posibles seres sin ser ninguno de ellos. Así, frente a las acusaciones de panteísmo hechas por Juan Wenck, Nicolás señalará en la *Apología doctae ignorantiae* n. 8 que “Dios no es esto o lo otro; ni el cielo ni la tierra; sino que da el ser a todo...” (2013, p. 153); el cielo “está en” Dios no como cielo, sino como Dios. Por su parte, la *explicatio* señala la manifestación de la unidad y representa su momento de despliegue como universo. En el universo todo tiene límite y se diferencia, aunque no excluye, del resto de entes que lo conforman.

Principio, según este autor, sería así concebido por Bruno como “la identidad total que *contiene en sí* la diferencia”, mientras que el universo sería “la diferencia que incluye en sí la identidad, y por ello no es pensado por Bruno en términos de un efecto exterior a su causa” (en Soto, 1997, p. 82). Así, si bien es cierto que afirmaciones nolanas tales como “es todo, es máximo, es uno, universo” (2018, p. 223) no nos permiten concluir que Bruno es panteísta, por lo menos sí podemos afirmar que realiza una impresionante exaltación del universo (o de la naturaleza). Y, de hecho, la manera en que la unidad se expresa en esta última está asegurada por un animismo que confiere una profunda vitalidad y movilidad al universo.

En efecto, el núcleo de la unidad cosmológica nolana es el Alma del Universo: “Dicson.— En conclusión, ¿pretendéis que no hay cosa que no tenga alma y que no tenga principio vital? Teófilo. — Eso es lo que pretendo en última instancia” (Bruno, 2018, p. 105). Para el filósofo, existe un alma que, idéntica y entera en todas las cosas, así como en cada una de sus partes, permanece indivisa, tal como una voz se escucha en todo un lugar sin ser menos voz (Bruno, 2018, p. 237). El Principio se manifiesta como *anima mundi* que dirige el universo y da vida a todos los seres. De hecho, de forma mucho más acentuada que Plotino, para Bruno las almas individuales no son realidades subsistentes, sino aspectos múltiples del Alma del Mundo (Molgaray, 2015, p. 134). Así, el Alma del Mundo es, como afirma en *De Magia Naturalis* (2007a, p. 272), un único espíritu extendido por todas partes; por ende, todo está animado: así como los humanos, también los astros, planetas, animales, piedras, minerales, rocas, plantas, entre infinitas cosas más. Es en este tema, como se desprende del análisis de Banchetti-Robino (2017, p. 7), que puede verse con cierta claridad la unión del vitalismo medieval y la adopción del atomismo de Lucrecio: hasta la parte más mínima del universo, hasta el átomo más ínfimo, tiene vida. Todo tiene espíritu, e inclusive intelecto.

Esto nos lleva al siguiente punto: Dios se manifiesta también como Intelecto universal. Aquí Bruno se distancia de Plotino: mientras que en el pensamiento de este último el Alma del mundo –en tanto potencia creativa del Alma (o *Psyché*)– era una hipóstasis inferior respecto a la Inteligencia, para Bruno ambas son manifestaciones divinas. Sin embargo, en *De la causa* Bruno enfatiza en que esta es la facultad y parte más *íntima, más real y más propia* del alma universal (2018, p. 90), entendida también como causa eficiente del mundo, en tanto actúa como causa formal: es el Intelecto el artífice que configura “desde dentro” a la materia y la forma inmanentemente (2018, p. 92) sin estar físicamente en esta. Es decir, es causa formal en tanto es la totalidad de Ideas anterior ontológica y gnoseológicamente

al que sean informadas en la materia sensible. De hecho, precisa Bruno en el libro quinto de *De la causa* (2018, p. 247), que la Mente divina, a diferencia de nosotros, comprende todo sin imagen alguna, pues en ella coinciden lo entendido y lo que entiende. Al mismo tiempo, es como la *vis divina*, puesto que por ella todas las cosas inteligen, sienten y de algún modo conocen (Soto, 1997, p. 48). El principio de acción de la Inteligencia universal será denominado por Bruno en *Sobre el infinito universal y los mundos* como *vicissitudine*: “la providencia, el hado o la suerte, que dispone las vicisitudes de nuestro ser particular, no quiere ni permite que sepamos del uno [el placer] más de lo que ignoramos del otro [el dolor], dejándonos dudosos y perplejos ante la primera impresión y el primer contacto. Pero, cuando consideremos más profundamente el ser y la substancia (...) hallaremos que no existe la muerte solo para nosotros sino para ninguna sustancia, ya que nada disminuye sustancialmente, sino que todo, marchando a través del espacio infinito, cambia de rostro” (1981, p. 49). Así, el universo despliega (o explica) lo divino a través de la vicisitud universal, efecto del Intelecto, que regula y dirige el modo de actuar de los opuestos en la realidad.

De todo este breve recuento podemos concluir que, si queremos contemplar a Dios, lo debemos buscar en el universo. Hasta este punto, el fragmento de *De imaginum compositione*, “Pues si es don feliz ver al propio Dios en sí mismo, ciertamente es oficio de una contemplación más antigua y propia captarlo mediante la imaginación. Pues esta es el sentido de los sentidos” (2007b, p. 371), tiene sentido para nosotros. Ahora, debemos ver por qué para Bruno es oficio de una contemplación “más antigua y propia” captar a Dios en el universo mediante la *phantasia*. Nuestra hipótesis es que una clave para entender esta conexión se encuentra en la distinción de matiz que realiza Bruno entre el Alma del Mundo y el espíritu (llamado en la tradición clásica *pneuma*). Antes de pasar, por tanto, a la segunda parte de este trabajo, debemos aproximarnos brevemente a la manera en que Bruno concibe al espíritu. Aunque Bruno a veces utilice los términos “espíritu” o “alma” intercaladamente, en *De Magia Naturalis* (2007a, pp. 264-265) los distingue con mayor claridad: el espíritu no es el alma, pero por su similitud está unidísimo a ella. Mientras que el alma es una sustancia que gobierna el universo, este espíritu, lleno de actividad y poder, es un cuerpo sutil continuo que llena todo el universo. De hecho, como puede verse en el quinto libro de *Sobre el infinito universo y el mundo* (1981, p. 176), Bruno identifica este cuerpo sutil con el éter que transita, contiene y penetra todos los cuerpos del universo. Es en esta misma obra que Bruno realiza una distinción en la naturaleza del éter: [1] el primero, mientras está dentro de la

composición de las cosas, es denominado "aire", como en el caso del vapor que, estando en torno a las "aguas", pasa por un proceso de condensación, así como en los astros pasa por un proceso de rarefacción; [2] el segundo no forma parte de compuesto alguno y no tiene tampoco cualidad determinada alguna, sino que "recibe todas las que se proyectan por los cuerpos vecinos y las transporta con su movimiento a lo largo del horizonte" (1981, p. 176) esto es, en el universo. Son el éter impuro y puro, respectivamente. Como nota Luises (2000, p. 41), el primero es el aire al interior de los astros mezclado con el resto de los cuatro elementos, mientras que el segundo es el éter puro infinito exterior que circunda a planetas y estrellas. A su vez, Bruno señala en *Sobre el infinito* (1981, p. 176) que al éter, que en tanto "aire" nos rodea, pero también forma parte de nosotros, lo podemos encontrar "en el pulmón, las arterias y en otras cavidades y poros, se llama "espíritu"". Este espíritu, de hecho, "es el que media entre el alma y el cuerpo y, en esta posición, excita al alma y la une con el cuerpo" (Luis, 2000, p. 42). Por lo visto hasta el momento, pareciera que, en cuanto a nosotros, el espíritu tiene una función de unificación ontológica entre lo corpóreo y lo anímico, de tal manera de que se vea garantizada la unidad existente en el universo al nivel del microcosmos.

Perounopodríapreguntarsetambiénlosiguiente.Sitomamosenconsideración que, como señala Bruno innumerables veces en los libros que componen *De la causa*, en la unidad coinciden los opuestos de materia y forma⁶, por lo que el Alma del Mundo realmente tiene una conexión íntima con la materia, al punto de que Bruno afirma inclusive que el Intelecto, en tanto facultad suya, *configura desde dentro* a la materia (Bruno, 2018, pp. 92-94), ¿por qué Bruno realizaría dicha precisión? ¿Por qué postularía al *espíritu*? Para proponer una posible respuesta a estas preguntas, debemos pasar al siguiente apartado.

II.

En *Las sombras de las ideas*, Bruno se remite a la narración del *Cantar de los cantares*, en la que el "más sabio de los hebreos" presenta así las palabras de su novia: "Me senté a la sombra de aquel al que yo deseaba" (2009, p. 39). La interpretación de Bruno de este pasaje es particular. Para él, nuestra naturaleza "no es tan importante como para morar, según su capacidad, en el mismísimo campo de la verdad" (2009, p. 39), pero sí que podemos habitar en su sombra. Aquí introduce

⁶ Véanse al respecto los libros tercero y cuarto de *De la causa, el principio y el uno*. Nos remitimos también a lo comentado brevemente en la nota 3 de este trabajo.

una importante precisión: por un lado, si nuestro ser no es propiamente lo verdadero, ¿cómo podríamos poseer la verdad?; por otro lado, en realidad, nos basta y nos sobra con estar a la sombra de lo verdadero, siempre que entendamos a este último como lo metafísico, la unidad. La sombra en que habitamos, para Bruno, es un “vestigio de la luz, partícipe de la luz y luz no plena” (2009, p. 40) y, por consiguiente, toda experiencia nuestra se realiza eminentemente dentro de la dimensión de la sombra. Tal como vimos en la primera parte de este trabajo, nuestra posible contemplación de Dios está mediada necesariamente por el velo infinito del universo. Dado que hasta este momento no nos hemos detenido en la naturaleza de la sombra, debemos hacerlo brevemente a continuación. En *De imaginum compositione*, Bruno traza una distinción clara al respecto: “las ideas son causa de las cosas antes de las cosas, los vestigios de las ideas son las propias cosas o lo que [es] en las cosas, las sombras de las ideas son [procedentes] de las propias cosas o posteriores a las cosas” (2007b, p. 341). Es decir, las ideas están contenidas virtualmente en la Inteligencia, facultad del Alma del Mundo, como forma antes de las cosas; los vestigios de las ideas son la forma de las cosas físicas o naturales en el universo que habitamos; y, finalmente, dicho a grandes rasgos, en la dimensión lógico-racional, las sombras son los vestigios que afectan (y son afectadas) por las potencias humanas. Bruno manifiesta efectivamente que esta última tiene sus raíces en las abstracciones hechas sobre las cosas físicas, y que dista más de la verdad que es la idea que el vestigio (2007b, p. 362).

Ahora bien, como nota Matteoli, que exista efectivamente una sombra que “oscurece” el conocimiento humano no significa que este se limita negativamente a la esfera mundana, sino “proprio perché l’uomo è inserito ‘organicamente’ in essa, la natura gli offre la feconda possibilità di poter attingere costruttivamente con la propria intelligenza a tutta l’illimitata ed articolata complessità dell’infinito” (2010, pp. 18-19)⁷. Pero toda transformación creativa y constructiva que el hombre pueda realizar en el universo infinito exige que este, en primera instancia, pueda dar sentido a la experiencia fragmentaria (y, en muchos casos, particular) que tiene de la realidad, es decir, a la dispersa información que recibe de la experiencia sensorial. Será Bruno quien otorgue un papel eminente en este proceso de formación y procesamiento cognitivo a la imaginación o *phantasia*. El llamado “sentido de los sentidos” (2007b, p. 371) refiere, pues, a la imaginación, en tanto es la dimensión más activa y creativa del

7 “...precisamente porque el hombre está inserto ‘orgánicamente’ en ella, la naturaleza le ofrece la fecunda posibilidad de poder aprehender constructivamente con su propia inteligencia toda la complejidad ilimitada y articulada del infinito” (Traducción propia).

sensus internus. En *De imaginum compositione*, Bruno, siguiendo a Sinesio, refiere que “esta potencia es la efectora de las imágenes o por ella el alma es la efectora de las imágenes” (2007b, p. 371), pero, ¿qué imágenes? Este es ciertamente un tema complejo, por lo que, sin pretensión alguna de exhaustividad, realizaremos solo algunas pinceladas al respecto. Para empezar, siguiendo a Matteoli (2010, p. 19), la imaginación es una especie de pantalla (*una sorta di schermo*) en la que toman forma las imágenes que la inteligencia crea a partir de diversas percepciones sensibles. Es, asimismo, la imaginación en la que convergen (1) distintas y múltiples imágenes representativas de la experiencia externa (la primera forma de las “sombras”), (2) los conceptos individuales de las cosas, esto es, las abstracciones producidas por la razón (o la abstracción de la *intentio prima*), y (3) las ideas desarrolladas por el intelecto a partir de (1) y (2), el cual elabora los auténticos conceptos (*intentiones secundae*) que han de compararse nuevamente a través de la “pantalla” de la fantasía (o del teatro interno, siguiendo a Raimundo Lulio) con la información de nuestros sentidos y nuestra memoria.

Así, por ejemplo, señala Bruno en *De imaginum compositione* que “A esta especie [de la cosa que se ha de llevar a efecto] se le llama ciertamente *idea* antes de las cosas, en las cosas naturales *forma* o *vestigio de las ideas*, en las posteriores a las naturales *razón* o *intención*, la cual [a su vez] se distingue en primera y segunda, habiéndola nosotros acostumbrado a llamar sombra de las ideas” (2007b, p. 341). En este pasaje puede verse que, en efecto, existe una distinción que, según Fernández (2020, p. 88), no aparece en ningún otro lugar de la obra de Bruno: las sombras de las ideas se llaman *primeras* y *segundas intenciones* (o *intentiones*), con lo cual puede verse que, ciertamente, no todos los ‘seres’ que son objeto de conocimiento tienen el mismo estatuto ontológico. De esta manera, con esta precisión podemos ver que la imaginación no opera simplemente con imágenes sin más, sino que hay grados ontológicos entre los objetos (o entidades) de conocimiento y, a su vez, también el proceso cognitivo humano lidia con conceptos. En esa línea, Fernández (2020, p. 93) nota que la doble distinción que realiza Bruno sobre la *intentio* nos lleva a una doble distinción en la naturaleza de la imagen: hay una imagen ontológica y una imagen gnoseológica. La primera intención mental tiene como materia u objetivo las imágenes ontológicas recibidas, mientras que la segunda tiene por materia “la modificación imaginativa –o reelaboraciones fantásticas– de las imágenes recabadas en lo real” (Fernández, 2020, p. 93). Es importante notar esto puesto que, si ponemos demasiado énfasis en una u otra intención, corremos el riesgo de interpretar a Bruno o como realista –en tanto el fundamento del proceso gnoseológico llevado a cabo

sería producto de la adecuación de la razón o el intelecto a las imágenes ofrecidas en primer lugar por la experiencia sensible- o como idealista -en tanto, por otra parte, las facultades cognitivas humanas determinarían principalmente la manera en que se conoce el universo-, cuando, como puede verse en el pasaje citado de *De imaginum compositione*, él parece situarse parcialmente en un punto intermedio entre ambas posiciones.

Tras ver brevemente estos puntos, en efecto, cuando Bruno mencionaba en la cita que guía nuestro trabajo que “es oficio de una contemplación más antigua y propia captarlo [a Dios] mediante la imaginación”, sin duda, por lo menos en un sentido más básico o fundamental, nuestra búsqueda de Dios en el universo pasa necesariamente por la facultad de la imaginación en el doble modo de efectuar con imágenes que ya hemos referido anteriormente. En realidad, podríamos pensar que la imaginación funciona como la potencia que han de organizar internamente la razón y el intelecto. De hecho, siguiendo a Aristóteles, Bruno llegará a afirmar incluso que “inteligir es especular con imágenes y el intelecto es imaginación o no es sin imaginación (...) del mismo modo que nada inteligimos sin imagen, tampoco recordamos nada sin imagen” (2018, pp. 242-243). Así, las imágenes nos dirigen al conocimiento, siempre a modo de enigma y de vestigio, de Dios. Si Dios es unidad, sin duda, no nos aproximaremos a él, ni lo conoceremos adecuada e inacabadamente, siendo multiplicidad -y en esto sigue Bruno tanto a Plotino como a la tradición antigua que señalaba que lo similar conoce a lo similar-, sino también haciéndonos más “uno”. En este punto debemos retomar las interrogantes que planteamos al final de la sección anterior: ¿por qué postular al *espíritu* (o *pneuma*)? Nuestra hipótesis es que, junto a la dimensión de unidad ontológica que hemos visto anteriormente -dicho sea, el espíritu en tanto éter puro e impuro y sus consiguientes funciones-, el espíritu también cumple una función de unificación gnoseológica entre al alma y al cuerpo, o el hombre y al mundo, puesto que las imágenes a través de las cuales el hombre conoce el universo tienen como materia a dicho cuerpo sutil. Por consiguiente, no solo la posibilidad de contemplar a Dios en el universo mediante la imaginación tiene como fundamento más básico al espíritu, sino que también, incluso a nivel humano, puede notarse el nivel de unificación, animismo, vitalismo -y quizá monismo- tan íntimo que propone Bruno.

En la última obra que escribió Bruno a la que hemos aludido en estas páginas, *De imaginum compositione*, el Nolano afirma textualmente que “el sentido íntimo está por entero en todas partes; pues oye con todo el espíritu [y] con todo el espíritu ve, de donde [resulta] que reparte unas cosas a unos, otras cosas a otros

(...) Este, es decir, el espíritu imaginativo, reclama [ser] el vehículo primero del alma, término medio entre lo temporal y lo eterno” (2007b, p. 372). Al afirmar Bruno que la imaginación es el vehículo primero del alma, por un lado, como señala Klein, Bruno parece recuperar la asociación presente en Sinesio y Ficino de que la imaginación tiene un asiento en un cuerpo sutil de origen astral (1970, p. 66); pero, por otro lado, uno podría pensar también en que Bruno pareciera retomar la importante confusión histórico-filosófica entre el vehículo neoplatónico del alma y el *pneuma* sideral aristotélico que Culianu (1999, p. 56) menciona, y por la cual un autor como Sinesio, al que suele volver Bruno, confiere al proceso imaginativo una “dignidad cósmica”. En el caso de Bruno, debemos precisar que no hemos encontrado una evidencia textual en la que el Nolano atestigüe literalmente la función gnoseológica que estamos otorgando al *espíritu*, pero nos parece que se desprende y puede defenderse por las consideraciones expuestas a lo largo de este trabajo y, especialmente, interpretando el pasaje siguiente a la luz de dicha hipótesis: “el propio espíritu imaginativo es el sensorio más común y el cuerpo primero del alma...” (2007b, p. 371).

Ahora bien, para finalizar esta exposición, quisiéramos remitirnos a una de las maneras en que tiene sentido la cita con la que iniciamos: “Pues si es don feliz ver al propio Dios en sí mismo, ciertamente es oficio de una contemplación más antigua y propia captarlo mediante la imaginación (*phantasia*)”. Es decir, debemos ver brevemente la figura del mago, el maestro de las imágenes, quien aplica de manera práctica la filosofía nolana. Para Bianchi (2020, p. 9), en el contexto del pensamiento nolano que concibe al universo como un gran animal animado y rebosante de vida, Bruno requiere mediaciones “en el espacio que hay entre la naturaleza finita del hombre y la infinita divinidad explicada en la naturaleza”, lo cual se realizaría a través de la existencia de los demonios o *daimones*. Estos, como se desprende del tratamiento que les da Bruno en *De Magia Naturali* (2007a, p. 37), son seres afines a los elementos de la naturaleza (éter, agua, tierra, fuego, aire); así, fuerzas espirituales y fenómenos naturales están presentes en el demonio –el cual, inclusive, a juicio de Sinesio (Bianchi, 2020, p. 8), es una *imagen* reflejada en el devenir de las cosas–. El contacto con los demonios, y el necesario conocimiento del principio anímico que une interna y continuamente a todas las cosas, sirve para el mago, a juicio de Bruno, para *conocer* las fuerzas y vicisitudes presentes en el universo, así como los modos más efectivos para operar vínculos a través de las correspondencias ocultas en las partes del universo. En palabras de Bruno, para “obrar como para contemplar con más verdad la naturaleza de las cosas” (2007a, p. 264), *contemplación* que es, en efecto, lo que buscábamos desde un inicio. En esa línea, el mago necesita no

solo conocer el lenguaje de los demonios, así como sus jerarquías y estructuras, sino también y fundamentalmente al poder vinculante del Amor, gran demonio, que se funda en la omnipresencia del Alma del Mundo. Y en esto, como puede esperarse, para Bruno (Bianchi, 2020, p. 27) el papel preponderante no lo tienen la razón ni la inteligencia, sino la facultad imaginativa. Este es el hombre sabio con poder de obrar, quien hace suya creativamente la potencia del mundo y, al intentarlo, se hace a modo de este.

Referencias

Banchetti-Robino, M. P. (2017). Il Minimo, L'Unità e l'Universo infinito nella Cosmologia Vitalistica di Giordano Bruno. En: Muni, A. (ed.), *Platone nel pensiero moderno e contemporáneo*. (pp. 1-12). Monza: Limina Mentis.

Bianchi, A. G. (2020). Demonios e imaginación en Giordano Bruno. *Patristica et Medievalia*, 41(2), 5-22.

Bruno, G. (1981). *Sobre el infinito universo y los mundos*. Madrid: Aguilar.

----- (2007a). Magia. *Giordano Bruno: Mundo, Magia y Memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.

----- (2007b). Memoria. *Giordano Bruno: Mundo, Magia y Memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.

----- (2009). *La sombra de las ideas*. Madrid: Siruela.

----- (2018). *De la causa, el principio y el uno*. Madrid: Tecnos.

Blumenberg, H. (2008). El Nolano: El mundo como autoagotamiento de Dios. En: *La legitimación de la Edad Moderna*. Madrid: Pre-Textos.

Culianu, I. P. (1999). Historia de lo fantástico. *Eros y magia en el Renacimiento*. Madrid: Siruela.

De Cusa, N. (2008). El Possest. *Diálogos del Idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*.